

HISTOIRE DU CANON

DU

NOUVEAU TESTAMENT

HISTOIRE DU CANON

DU

NOUVEAU TESTAMENT

LEÇONS D'ÉCRITURE SAINTE

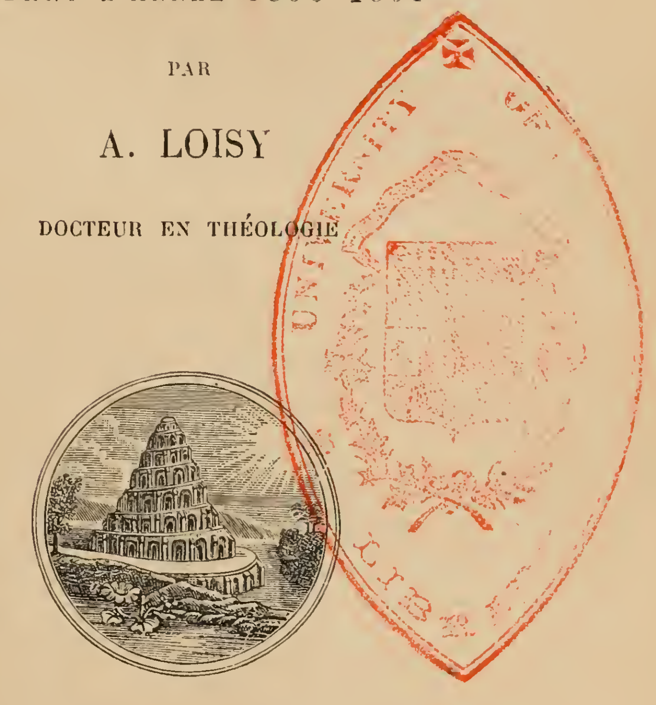
PROFESSÉES A L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DE THÉOLOGIE DE PARIS

PENDANT L'ANNÉE 1890-1891

PAR

A. LOISY

DOCTEUR EN THÉOLOGIE



PARIS

J. MAISONNEUVE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

25, QUAI VOLTAIRE, 25

—

1891

INTRODUCTION

L'Église chrétienne reçut des mains des Juifs son recueil de l'Ancien Testament, par l'intermédiaire des Apôtres. Les livres de l'ancienne alliance fournissaient aux premiers prédicateurs du christianisme des arguments en faveur de la révélation nouvelle ; mais celle-ci, prise en elle-même, n'eut pas d'abord d'autre témoignage direct que celui de l'enseignement apostolique, les disciples immédiats du Sauveur annonçant de vive voix sa doctrine, racontant sa vie pleine de miracles, sa mort expiatrice et sa résurrection glorieuse, avec l'autorité que leur donnaient et leurs rapports avec le divin Maître, et la mission qu'ils avaient reçue de Lui. Lorsqu'ils écrivirent, ce ne fut pas pour consigner dans un livre la somme des vérités à croire et toute l'économie de la rédemption. L'écriture n'a été pour eux que l'auxiliaire de la parole ; et quand, après leur mort, la direction des Églises eut passé à leurs disciples, la règle prochaine de la foi ne fut point placée dans la collection plus ou moins homogène et compacte des documents apostoliques, mais dans l'enseignement donné par les pasteurs en conformité avec la tradition des Apôtres.

Voilà pourquoi les fondateurs de l'Église, pour assurer l'avenir de leur œuvre, n'eurent pas besoin, avant de mourir, de remettre à leurs successeurs un recueil bien complet et bien

arrêté de leurs écrits. Ils avaient suffisamment pourvu aux nécessités des siècles futurs en établissant des chefs de communautés, chargés de garder fidèlement le dépôt de la doctrine évangélique, et à qui d'ailleurs le Saint-Esprit avait promis son assistance. Voilà pourquoi aussi le canon du Nouveau Testament a son histoire. Il n'a pas été remis à l'Église tout formé ; il s'est constitué graduellement, et non pas d'une manière tout à fait uniforme dans toutes les communautés chrétiennes ; de là proviennent en partie certaines divergences touchant l'étendue de la collection reçue dans les différentes Églises, divergences que l'on saisit fort nettement au IIIe siècle, mais qui, depuis la fin du IVe siècle, s'atténuent de telle sorte que les doutes soulevés à l'égard de certains livres par les Docteurs les plus célèbres, finissent bientôt par ne plus laisser que des traces insignifiantes. Toutefois, pour le Nouveau Testament comme pour l'Ancien, c'est le concile de Trente qui a mis fin à toutes les hésitations et fixé avec une autorité indiscutable le canon catholique.

L'histoire du canon du Nouveau Testament comprend donc trois périodes : la période de formation, où la collection des écrits apostoliques se constitue et se conserve, sans que les divergences réelles qui existent dans les différentes Églises relativement à son étendue, attirent l'attention, ou soient du moins l'objet d'un examen sérieux, depuis la rédaction du plus ancien écrit apostolique jusque vers l'an 210 ou 220 ; la période de discussion ou d'hésitation touchant la canonicité de certains livres, depuis cette époque jusqu'au milieu du XVIe siècle ; enfin la période moderne, ouverte par la définition de Trente et qui se continue jusqu'à nos jours.

LIVRE I

La formation du canon du Nouveau Testament.

Des trois périodes que nous venons d'indiquer, la première est en même temps la plus importante et la plus obscure. Certes, l'apologétique chrétienne n'est pas médiocrement intéressée à savoir, par exemple, en quel temps nos Évangiles se sont trouvés réunis ensemble, et quelle autorité leur attribuait l'Église primitive. Mais les renseignements directs sur l'état des collections du Nouveau Testament pendant le premier siècle de l'histoire ecclésiastique font absolument défaut ; à plus forte raison manquent-ils en ce qui regarde le temps où se firent les premières collections et la manière dont elles furent constituées. C'est uniquement d'après l'emploi que les anciens auteurs chrétiens ont fait du Nouveau Testament dans leurs écrits, que nous pouvons formuler certaines conclusions sur le nombre des documents apostoliques dont ils se sont servis et l'estime où ils les ont tenus ; quant à la voie par laquelle ces documents leur sont

parvenus, l'époque et le lieu où ils ont été groupés pour la première fois, nous ne pouvons faire que des conjectures plus ou moins probables. Les témoignages deviennent cependant un peu plus clairs à partir de l'an 130, et, depuis l'an 170 environ, nous connaissons avec certitude le contenu des recueils qui sont employés dans les principales Églises, à Rome, en Afrique, à Alexandrie. Par suite, il convient de subdiviser le présent livre en trois chapitres : dans le premier nous recueillerons les indications que peut fournir le Nouveau Testament lui-même, et les témoignages des Pères apostoliques ; dans le second, nous interrogerons les anciens apologistes et les plus célèbres docteurs du gnosticisme; dans le troisième nous aurons à consulter des témoins plus nombreux, parmi lesquels figurent saint Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie.

CHAPITRE I

LES ÉCRITS DU NOUVEAU TESTAMENT DEPUIS L'ÉPOQUE DE LEUR COMPOSITION JUSQUE VERS L'AN 130

Avant d'aborder l'histoire de la collection du Nouveau Testament, il importe d'en rappeler brièvemeut l'étendue actuelle et la disposition, et d'assigner une date approximative à la composition de chacun des livres qui la constituent. Nous chercherons ensuite dans les écrits plus récents du Nouveau Testament, puis chez les Pères apostoliques, la trace de la connaissance et de l'emploi des plus anciens ; enfin nous tirerons de cet examen les conséquences plus ou moins probables qu'il sera possible d'en déduire touchant l'état et l'autorité du Nouveau Testament à la fin du premier siècle et pendant le premier quart du second.

Comme nous ne saurions discuter ici toutes les hypothèses des critiques modernes concernant l'origine des livres du Nouveau Testament, nous supposerons démontré que tous les écrits faisant actuellement partie de notre canon existaient vers la fin du premier siècle. Nous sommes d'autant plus autorisés à formuler ici cette conclusion, par manière de postulatum, que les témoignages rassemblés par nous en vue de

l'histoire du canon la confirmeront de la façon la plus positive, sans que nous ayons besoin d'insister autrement sur les preuves qui établissent l'origine et la date de chaque livre en parculier.

Section première. — Les livres du Nouveau Testament.

Les livres du Nouveau Testament que l'Église romaine, conformément à l'ancienne tradition, a solennellement reçus dans la quatrième session du concile de Trente « pour sacrés et canoniques », sont :

Les quatre Évangiles ; les Actes des Apôtres ; les quatorze Épîtres de saint Paul ; l'Épître de saint Jacques ; les deux Épîtres de saint Pierre ; les trois Épîtres de saint Jean ; l'Épître de saint Jude et l'Apocalypse.

Parmi ces livres, les deutérocanoniqnes, c'est-à-dire ceux qui, dans l'antiquité, n'ont pas toujours été reçus universellement (1), sont : l'Épître aux Hébreux, l'Épître de saint Jacques, la deuxième Epître de Saint Pierre, la deuxième et la troisième de saint Jean, l'Épître de saint Jude et l'Apocalypse.

On considère aussi comme deutérocanoniques certains fragments des Évangiles : la finale de saint Marc, XVI, 9-20 ; le passage relatif à la sueur de sang du Sauveur dans le jardin des Oliviers, en saint Luc, XXII, 43-44; la section de la femme adultère, dans saint Jean, VII, 53-VIII, 11 (2). Mais l'examen

(1) Sur le sens des mots *canon, protocanonique, deutérocanonique, apocryphe*, v. *Histoire du canon de l'A cien Testament*, *Introd.* Ayant souvent occasion de renvoyer à ce livre, je le désignerai en abrégé par les initiales *C. A. T.*

(2) Ce sont les seuls passages contestés du Nouveau Testament qui ont été visés spécialement par les Pères de Trente, à l'endroit du décret *De canonicis scripturis* où il est dit qu'il faut recevoir : *libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione ha-*

de ces fragments appartient plutôt à l'histoire du texte du Nouveau Testament. Nous n'en parlerons ici que dans la mesure où ils se trouveront mêlés aux discussions concernant la canonicité des livres complets.

Le classement des livres de notre Nouveau Testament est fondé en partie sur la nature de leur contenu, en partie sur l'ordre chronologique. Ainsi, les Évangiles viennent en premier lieu, bien qu'ils ne soient pas les plus anciens documents de la littérature apostolique, à raison de la dignité suréminente de leur objet ; mais ils sont rangés conformément aux données traditionnelles sur l'antiquité relative de leur composition. Les Actes suivent, comme complément historique des Évangiles. Après ces livres, les Épîtres pauliniennes sont la partie la plus importante du Nouveau Testament : elles ne sont point disposées chronologiquemeut, et l'on peut y distinguer trois groupes formés d'après leur contenu et leur destination. Le premier groupe contient les plus grandes Épîtres : Romains, Corinthiens, Galates, qui ont d'ailleurs été rédigées toutes les quatre à des dates assez rapprochées ; mais, en suivant l'ordre chronologique, l'Épître aux Galates devrait être la première, et l'Épître aux Romains la dernière. Le deuxième groupe renferme les Épîtres de moindre étendue, également adressées à des Églises ; le troisième groupe comprend les Épîtres adressées à des particuliers. On n'y a pas non plus tenu compte de la chronologie. L'Épître aux Hébreux demeure isolée à la fin de la série, parce que l'Église latine, pendant les premiers siècles, ne la regardait pas comme étant de saint Paul et ne la mettait pas dans le canon. Les Epîtres catholiques sont comme le supplément du recueil paulinien. Enfin l'Apocalypse, dont l'objet tranche sur tout le reste du Nouveau Testament, a trouvé naturellement sa place en dehors des deux grandes séries formées par

bentur. Jean. v, 4 et le fameux verset des trois témoins célestes, I *Jean.* v, 7, ne sont pas mentionnés dans les Actes du concile.

l'histoire évangélique et apostolique, et par les lettres des Apôtres.

Nous constaterons dans les anciens documents ecclésiastiques, jusques au concile de Trente, des divergences notables touchant la place qui appartient dans les recueils aux Actes, aux Épîtres et à l'Apocalypse.

On sait que les opinions des critiques, même des critiques orthodoxes, touchant la date qu'il convient d'attribuer à la composition de chacun de ces livres, sont extrêmement variées. Les indications qui vont être données à ce sujet serviront donc seulement à établir d'une manière approximative le point de départ de la collection canonique, en déterminant avec plus ou moins de précision l'âge des éléments qui la composent.

Les auteurs catholiques assignent à l'Évangile de saint Matthieu des dates qui varient entre l'an 36 et l'an 67 de notre ère (1). Pour le second Évangile, le champ des opinions s'étend de l'an 40 à l'an 70, pour le troisième, de l'an 47 à l'an 63. L'Évangile de saint Jean a été écrit dans les dernières années du premier siècle. Les Actes auraient été rédigés vers l'an 64 (2).

Certaines Épîtres de saint Paul peuvent être datées avec plus de précision. Les Épîtres aux Thessaloniciens ont été écrites vers l'an 53 ; la première aux Corinthiens, dans les premiers mois de l'an 57 ; la deuxième, à l'automne de la même année ; l'Épître aux Romains, à la fin de la même année 57, ou au commencement de l'an 58 ; l'Épître aux Galates, com-

(1) Ces dates se rapportent à la composition de l'Évangile araméen ; plusieurs années s'écoulèrent avant qu'il fût traduit. On peut placer vers l'an 80 la rédaction de notre Évangile grec.

(2) On fixe généralement la date du troisième Évangile d'après celle des Actes, et l'on suppose que ceux-ci ont été rédigés vers l'époque où la narration s'arrête. Mais cela n'est point démontré. Il est probable que saint Luc écrivit seulement après la mort des apôtres Pierre et Paul.

posée avant celle-ci, flotte entre l'an 55 et l'an 57. Ont été écrites pendant la captivité de saint Paul, entre l'an 61 et l'an 64, les Épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens, avec le billet à Philémon, et aux Philippiens. Il est beaucoup plus difficile de dater l'Épître aux Hébreux et les Épîtres pastorales. Les exégètes modernes supposent volontiers que ces dernières ont été composées dans une période ultérieure de la vie de saint Paul, après les années de captivité dont il est parlé au livre des Actes, l'Apôtre ayant recouvré alors sa liberté (1).

L'Épître de saint Jacques a pu être écrite vers l'an 60 ; en tout cas, après l'Épître aux Romains, que l'auteur a connue.

Les Épîtres de saint Pierre sont rapportées aux dernières années de sa vie. D'après Eusèbe et saint Jérôme, le prince des Apôtres serait mort dans la treizième année de Néron, c'est-à-dire en l'an 67 (2).

L'Épître de saint Jude est probablement antérieure à la seconde Épître de saint Pierre.

La première Épître de saint Jean est du même temps que le quatrième Évangile. Les deux dernières ont dû être écrites un peu après.

L'Apocalypse, d'après les plus anciens témoins, et en particulier saint Irénée, aurait été composée sur la fin du règne de Domitien, c'est-à-dire vers l'an 95.

Tous ces documents sont des écrits de circonstance, dont la composition a été provoquée par tel ou tel événement, selon tel besoin, telle ou telle situation particulière des communautés ou des individus à qui ils ont été premièrement destinés (3). Les Evangiles mêmes sauf peut-être celui de saint

(1) V. par ex. Cornely, *Introductio*, III, 377.

(2) Donnée incertaine : S. Jérôme, traduction de la Chronique d'Eusèbe (Migne, Patrol. lat. 27, 586) ; v. Duchesne, *Origines chrétiennes* (cours autographié) p. 77.

(3) *Quamvis nonnisi ex Spiritus sancti impulsu conscripti sint* (*libri N. T.*) *fortuitis tamen, ut ita dicam, et singularibus circumstantiis originem suam debent, atque proxime a suis scriptoribus*

Jean, ne paraissent pas avoir été rédigés dans un but immédiat d'instruction universelle. Le recueil de ces livres n'a donc pu se former que par la communication mutuelle et successive des documents apostoliques entre les Églises qui les avaient reçus d'abord. Sauf dans certains cas déterminés, on ne voit pas que cette communication se soit faite aussitôt après la réception des écrits, ni par les soins des Apôtres qui les avaient composés. De là surtout viennent les divergences que nous verrons se produire entre les collections des différentes communautés. Une canonisation explicite n'était pas nécessaire pour garantir à l'Église la possession et la conservation des Écritures du Nouveau Testament. Cependant, la simple transmission des livres par les soins des premiers destinataires était insuffisante à prévenir toute hésitation ultérieure, s'il se trouvait qu'une Église eût longtemps vécu sans posséder l'un ou l'autre des écrits apostoliques. Mais voyons maintenant les faits.

Section IIe. — Témoignage mutuel que se rendent les livres du Nouveau Testament.

En commençant par les Évangiles, nous voyons que saint Luc a connu de nombreux récits (1) concernant la vie mortelle du Sauveur ; mais il ne se prononce pas sur leur valeur, et l'autorité des Évangiles canoniques, de saint Matthieu et de saint Marc, si tant est qu'ils soient visés avec d'autres dans ce passage, n'est pas confirmée par là. Observons néanmoins que la comparaison des textes fournit des données plus précises : il est certain que saint Luc a employé le second Évangile. L'ancienne tradition, dont nous avons pour témoin Papias d'Hiérapolis (2), ne suppose aucun rapport de dépen-

uni vel paucis tantum ecclesiis vel personis sunt destinati. Cornely, *op. cit.*, I, 148.

(1) *Luc.* I, 1 : Πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν.

(2) *Infr. cit.*

dance entre l'Évangile hébreu de saint Matthieu et l'Évangile de saint Marc : il y a cependant un lien entre notre premier Évangile et le second, et pareillement, entre le premier et le troisième. Comme la nature de ce rapport est assez difficile à déterminer, et que nous n'avons pas à traiter ici la question de l'origine des Synoptiques, nous nous contenterons de signaler le fait général et indiscutable de la dépendance mutuelle où se trouvent les trois premiers Évangiles.

L'Évangile de saint Jean suppose la connaissance d'autres récits concernant la vie du Seigneur, non seulement chez celui qui l'a composé, mais encore chez ceux à qui il est destiné (1). D'autre part, il ressort du témoignage de Papias que saint Jean (2) connaissait l'Évangile hébreu de saint Matthieu et l'Évangile de saint Marc. Si donc il ne les cite pas, il ne laisse pas pour cela de les approuver indirectement, se bornant à compléter leur témoignage sans le critiquer jamais.

Saint Paul, écrivant aux Colossiens, leur prescrit de communiquer sa lettre aux Laodicéens, et réciproquement d'emprunter aux Laodicéens celle qu'il leur a envoyée (3). Ce détail fait voir comment les Épîtres de saint Paul ont pu être réunies d'abord en petits groupes et plus tard en collection générale ; mais il prouve aussi que ni l'Apôtre, ni ses correspondants, n'avaient alors l'intention de constituer avec ces documents un recueil d'Écritures. La lettre aux Laodicéens, d'autres encore probablement (4), se sont perdues. Peut-être n'avaient-elles qu'un intérêt de circonstance ; en tous cas, elles ont rempli seulement leur but immédiat, et, la première communication faite, on négligea de les répandre. Mais personne sans doute ne croira que ces lettres ont péri parce quelles n'étaient pas inspirées comme les autres.

(1) V., par ex., ce qui est dit de S. Jean-Baptiste, *Jean*. I, 29, 34.
(2) Ou l'Ancien (πρεσβύτερος) dont Papias fut le disciple, et qui appartenait à la génération apostolique.
(3) *Col.* IV, 16.
(4) V. I *Cor.* v, 9 ; II *Cor.* x, 9.

Certains passages de l'Épître aux Romains sont visés dans l'Épître de saint Jacques (1) ; d'où il suit que l'œuvre de saint Paul, d'ailleurs lettre encyclique plutôt que message destiné à une Église particulière, fut connue à Jérusalem peu après l'époque de sa rédaction.

La première Épître de saint Pierre a aussi des affinités étroites avec certaines Épîtres de saint Paul, surtout avec l'Épître aux Éphésiens (2).

Enfin, l'existence de plusieurs lettres de saint Paul est attestée dans la seconde Épître de saint Pierre (3). Mais on ne sait pas au juste quelles sont les lettres visées par le prince des Apôtres, ni si elles formaient déjà une collection ; car la formule : « dans toutes les Épîtres », ne désigne pas nécessairement un recueil, bien que cela paraisse plus probable. Saint Pierre ajoute que des hommes ignorants et légers faussent l'interprétation de ces lettres, comme ils font pour « les autres Écritures ». Sans doute, il s'agit ici, comme partout ailleurs dans le Nouveau Testament, des écrits inspirés de l'ancienne alliance. La parole de Paul fait donc autorité comme celle des prophètes. Cette façon de parler est d'autant plus significative que les auteurs ecclésiastiques, jusque vers la fin du second siècle, n'emploient pas en général, dans leurs citations du Nouveau Testament, les mêmes formules solennelles que pour l'Ancien.

La même Épître atteste aussi d'une manière indirecte l'existence de l'Épître de saint Jude. L'un des deux auteurs a mis l'autre à contribution, et l'on admet généralement aujourd'hui que saint Jude a écrit le premier.

On allègue volontiers, pour démontrer par l'autorité du Nouveau Testament la canonicité du troisième Évangile, un passage de la première Épître à Timothée : « Car l'Ecriture

(1) Cf. *Jac.* IV, 1 et *Rom.* VII, 23 ; *Jac.* IV, 4 et *Rom.* VIII, 7 ; *Jac.* IV, 12 et *Rom.* XIV, 4, etc.

(2) Cf. I Pier. III, 22 et *Eph.* 1, 21.

(3) II *Pier.* III. 15-16.

dit : *Tu ne muselleras pas le bœuf foulant le grain*, et : *L'ouvrier a droit à son salaire.*» La première citation est empruntée au Deutéronome ; la seconde se trouve dans saint Luc(1). Mais on peut douter qu'il y ait là une citation du troisième Évangile ou de toute autre Écriture. Cette idée toute simple et populaire a pu être reproduite comme parole du Seigneur, sans être puisée dans un livre, ou comme vérité proverbiale, sans être gouvernée par les mots : « l'Écriture dit ». Ce serait une explication du passage deutéronomien, qui seul, dans la pensée de l'auteur, serait amené comme texte inspiré.

Ces quelques indications ne nous donnent assurément qu'une idée vague et incomplète touchant la diffusion des écrits apostoliques avant la mort de leurs auteurs, et touchant la manière dont se sont formées les premières collections. Nous voyons bien comment des recueils au moins partiels d'épîtres pauliniennes ont pu être constitués d'assez bonne heure. Nous constatons que les plus importantes, par exemple l'Épître aux Romains, se sont répandues très promptement. Mais il n'y a pas lieu de supposer une collection complète et communiquée à toutes les Églises, avant la mort de l'Apôtre. Les autres lettres apostoliques étaient également connues dans des cercles plus ou moins étendus, selon la mesure de l'intérêt qu'avait présenté d'abord leur objet. Quant aux Évangiles, celui de saint Matthieu ne dut pas gagner beaucoup de terrain en dehors de la Palestine avant d'être traduit en grec, et nous ignorons où, quand et comment se fit la traduction. Mais puisque nous le trouvons avec celui de saint Marc entre les mains de saint Jean, il faut bien admettre que, dès les premiers temps, on prit soin de copier ces écrits plus volumineux, d'une destination moins précise, d'un intérêt moins actuel que les Épîtres de saint Paul, et

(1) I *Tim*, v, 18 ; *Deut.* xxv, 4 ; *Luc.* x, 7 ; cf. *Matth.* x, 10.

qui, par suite, avaient plus de difficultés à surmonter pour sortir du milieu où ils avaient été publiés d'abord. L'initiative des Apôtres et de leurs principaux auxiliaires pourrait donc, en ce qui concerne les Évangiles, n'avoir pas été étrangère à cette transmission que l'on a le droit d'appeler rapide, si l'on tient compte surtout des conditions où elle s'effectuait ; car les livres sortaient de leur lieu d'origine au hasard des occasions, transportés par les missionnaires et les chrétiens voyageurs. Enfin, si tous les écrits apostoliques ne jouissaient pas d'une égale publicité, ceux qui n'avaient pas une simple utilité de circonstance étaient conservés avec respect dans toutes les communautés qui avaient le bonheur de les posséder.

Section III. — Témoignages des Pères apostoliques.

Afin de mettre un peu d'ordre dans les détails parfois minutieux où nous allons être obligés d'entrer, nous partagerons les témoins, d'après leur origine connue ou probable, en trois groupes : romain, alexandrin, asiatique.

§ 1. — Témoignages romains.

On sait que l'Église romaine, peu après la persécution de Domitien († 96), intervint dans les dissensions qui troublaient l'Église de Corinthe, en envoyant à cette chrétienté une lettre qui nous a été conservée sous le nom de saint Clément, l'un des premiers successeurs de saint Pierre. Ce document n'est donc pas seulement recommandable par son antiquité, mais encore et surtout par l'autorité qu'il tient de son auteur et des circonstances de son origine.

Dans sa lettre, Clément ne cite expressément aucun Évangile ; mais il rapporte plusieurs paroles du Seigneur, qui se trouvent, soit en propres termes, soit avec des variantes plus ou moins considérables, dans les Synoptiques (1). Ce sont des

(1) I *Clém.* 13 : *Matth.* v, 7 ; vi, 14 ; vii, 1-2, 12 ; cf. *Luc,* vi, 31, 37-

combinaisons de textes pris, à ce qu'il semble, en divers endroits des trois premiers Evangiles et principalement de saint Matthieu, avec des modifications qui s'expliquent, comme en général chez les anciens Pères, par cette raison que les citations sont faites de mémoire et sans aucun scrupule d'exactitude. Saint Irénée, Théophile d'Antioche ne se montrent pas plus minutieux, et, si l'on reconnaît sans difficulté que ces écrivains n'admettent pas d'autres Évangiles que les nôtres, on n'a pas le droit d'être plus exigeant à l'égard des Pères apostoliques. Du moment qu'un texte allégué comme parole du Seigneur se retrouve, avec quelques différences d'expression, dans nos Évangiles canoniques, il est contraire aux principes d'une critique sérieuse de supposer que les auteurs anciens citent textuellement, en ces endroits, des Évangiles qui se sont perdus (1). Ailleurs Clément reproduit un passage d'Isaïe, en s'écartant des Septante et se conformant à la leçon donnée par saint Matthieu et saint Marc (2). Il fait aussi allusion à la parole évangélique touchant le joug du Seigneur, de la même façon qu'un prédicateur s'inspirant d'un texte familier à son auditoire (3).

Saint Clément connaît la sentence : « Mieux vaut donner que recevoir » (4) ; car il s'en sert au commencement de son Épître (5) ; mais on pourrait douter qu'il la cite d'après le livre des Actes. On ne doit pas oublier pourtant qu'il a probablement connu le troisième Évangile et que les deux ou-

38 ; *Marc.* IV, 24-25. L'ensemble des citations est conforme à Matthieu avec des détails qui se rapprochent davantage de Marc et de Luc. I *Clém.* 46 : *Matth.* XXVI, 24 ; XVIII, 6 ; cf. *Marc.* IX, 42 ; *Luc.* XVII, 2

(1) Th. Zahn, *Geschichte d. Neutestamentlichen Kanons*, I, 916. Je désignerai désormais dans les notes par le seul nom de son auteur ce savant ouvrage que j'aurai fréquemment occasion de citer.

(2) I *Clém.* 15 : *Is.* XXIX, 13 ; *Matth.* XV, 8 ; *Marc.* VII, 6.

(3) I *Clém.* 16 : cf. *Matth.* XI, 29-30.

(4) *Act.* XX, 35.

(5) I *Clém.* 2.

vrages de saint Luc durent se répandre en même temps dans les Églises. Il est probable d'ailleurs qu'ils furent écrits à Rome.

Les quelques rapprochements que l'on peut faire entre la lettre de Clément et le quatrième Évangile ne permettent pas de conclure à un emprunt direct (1). Rien d'étonnant à ce que ce livre n'ait pas encore été connu à Rome en l'an 96 ou 97, puisqu'il a été composé en Asie vers cette époque. Les rapports d'idées et d'expression entre les deux écrits n'en sont pas moins à noter, car ils tendent à établir que le fond doctrinal du dernier Évangile appartenait en grande partie à l'enseignement commun des Apôtres.

Mais c'est surtout à l'égard des Épîtres de Saint Paul que le témoignage de saint Clément est d'une importance particulière. Rappelant aux Corinthiens que déjà l'Apôtre lui-même avait dû interposer son autorité pour pacifier leurs discordes intestines, il leur dit : « Prenez en main l'Épître du bienheureux Paul. Que vous a-t-il écrit au début de l'Évangile ? En vérité, dirigé par l'Esprit (2), il vous a entretenu de lui-même, de Céphas et d'Apollon, parce que, dans ce temps-là aussi, vous aviez des préférences (3). » Ainsi la première Épître aux Corinthiens est connue à Rome, et l'on suppose que les Corinthiens eux-mêmes l'ont soigneusement gardée, qu'ils la lisent et qu'ils vont comprendre du premier coup l'allusion qui est faite à son contenu. Cette lettre a été rédigée sous l'influence du Saint-Esprit. Du reste, la façon dont on y renvoie n'exclut pas chez Clément ni chez ses lecteurs la connaissance de la seconde Épître. La première a été écrite « au début de l'Évangile », c'est-à-dire, de la prédication apostolique. Aurait-on cru à Rome que la première aux Corinthiens

(1) I *Clém.* 43 : *Jean.* XVII, 3 ; I *Clém.* 60 : *Jean.* XVII, 17 ; I *Clém.* 48 : *Jan.* X, 9. V. Zahn, I, 908-909.

(2) Πνευματικῶς.

(3) I *Clém.* 47.

était la plus ancienne lettre de saint Paul ? Bientôt l'auteur du fragment connu sous le nom de Canon de Muratori nous le dira expressément, et cette opinion paraît bien venir de ce que les Épîtres aux Corinthiens occupaient alors la première place dans le recueil romain des Épîtres pauliniennes. Le langage de Clément ne pourrait-il pas s'expliquer de la même manière ? En fait, nous voyons qu'il a employé aussi l'Épître aux Romains. Tout donc porte à croire qu'il possédait en collection les Épîtres de saint Paul ou du moins plusieurs d'entre elles. Les Corinthiens devaient avoir la même collection ; qui sait même si le recueil n'était pas sorti de leur Église, et s'il ne faudrait pas expliquer ainsi la place d'honneur assignée primitivement aux lettres qu'ils avaient eux-mêmes reçues ?

L'Épître aux Hébreux a été mise aussi à contribution par saint Clément (1). Plusieurs ont même pensé qu'il pourrait bien l'avoir écrite sur l'ordre de saint Paul. Mais c'est une hypothèse peu probable. Les emprunts en question n'en ont pas moins une grande importance pour l'histoire du canon. Comme nous ne trouverons pas au second siècle l'Épître aux Hébreux dans le canon de l'Église romaine, il est de toute invraisemblance que,vers la fin du premier siècle, elle ait été regardée à Rome comme étant de saint Paul. D'autre part, l'usage qu'en fait saint Clément constitue un préjugé très favorable à son autorité et à son origine équivalemment apostolique.

Enfin, dans un passage où il explique les avantages de la charité, Clément se sert à la fois de l'Épître aux Corinthiens qu'il a déjà citée expressément, et de la première Épître de saint Pierre (2).

Le Pasteur d'Hermas nous fournit beaucoup moins de ren-

(1) I *Clém.* 36 : *Hébr.* I, 3 et suiv.

(2) I *Clém.* 49 : I *Cor.* XIII, 4, 7 ; I *Pier.* IV, 8. Le passage de *Prov.* X, 12, auquel on pourrait songer de préférence à I *Pier.* IV, 8, offre dans les Septante une tout autre lecture.

seignements sur les livres du Nouveau Testament employés dans l'Église romaine au commencement du premier siècle (1). Certaines affinités avec le quatrième Évangile (2) peuvent s'expliquer de la même manière que dans Clément. Hermas paraît avoir connu la première Épître de saint Pierre (3.)

Clément et Hermas ont peut-être connu la seconde Épître de saint Pierre et l'Épître de saint Jacques ; mais les rapprochements que l'on signale sont loin d'être concluants (4).

Nous mentionnerons ici l'ancienne homélie connue sous le nom de seconde Épître de saint Clément, bien qu'elle ne soit pas de lui, et qu'elle ne soit peut-être pas romaine d'origine (5). Elle appartient sans doute au premier quart du second siècle. On y cite un assez grand nombre de paroles du Seigneur. La plupart des citations se retrouvent dans le premier Évangile ou dans saint Luc (6), mais il en est aussi qui sont empruntées à d'autres sources que nos textes canoniques.

(1) Je suppose que le Clément dont parle Hermas est le célèbre évêque de Rome, et que le livre du Pasteur s'est répandu dans les communautés chrétiennes avec son approbation. On s'explique ainsi le crédit universel dont ce livre paraît avoir joui au cours du second siècle, et qui n'a commencé à décroître qu'après l'apparition du montanisme.

(2) V. Zahn, I, 908-909.

(3) Zahn, *D. Hirt d. Hermas*, 421 et suiv.

(4) I *Clém.* 7, 9, 11 : II *Pier.* II, 5, 7. Il est question là de la prédication de Noé ; mais les deux auteurs peuvent dépendre d'une source non canonique, par exemple du livre d'Hénoch. I *Clém.* 10, 17 : *Jac.* II, 23. Titre d'ami de Dieu, attribué à Abraham. Ici encore nous pouvons avoir une interprétation traditionnelle de *Gen.* XVIII, 17. La dépendance du Pasteur à l'égard de ces Épîtres est encore moins prouvée. Cf. Zahn, I, 962 et *D. Hirt. de Hermas*, 395-409, 430-438.

(5) Zahn, I, 799, fait composer cette homélie à Corinthe.

(6) II *Clém.* 2 : *Matth.* IX, 13 ; II *Clém.* 3 : *Matth.* X, 32 ; II *Clém.* 4 : *Matth.* VII, 21 ; II *Clém.* 6 : *Luc.* XVI, 13, cf. *Matth.* VI, 24 ; II *Clém.* 6 : *Matth.* XVI, 26 ; II *Clém.* 9 : *Matth.* XII, 50 ; II *Clém.* 13 : *Luc.* VI, 32 cf, *Matth.* V, 44.

On lit par exemple : « Le Seigneur dit : Vous serez comme des agneaux au milieu des loups. Et Pierre lui répondit : Qu'arrivera-t-il si les loups dévorent les agneaux ? Jésus dit à Pierre : Après leur mort, les agneaux n'ont plus à craindre les loups. Ne craignez donc pas ceux qui vous tuent, et qui après cela ne peuvent plus rien faire ; mais craignez celui qui, après votre mort, a pouvoir sur l'âme et sur le corps pour les jeter au feu de la géhenne (1). » Ce passage est en rapport très étroit avec nos Évangiles canoniques ; mais il a été puisé ailleurs, dans la tradition orale ou dans un évangile non canonique. L'emploi du présent : « Le Seigneur dit », rend la seconde hypothèse beaucoup plus vraisemblable.

De même, un peu plus loin : « Le Seigneur dit *dans l'Évangile*: Si vous n'observez le moindre, qui vous donnera le plus grand ? Car je vous dis que celui qui est fidèle dans les moindres choses est fidèle aussi dans les grandes (2). » La première partie de la citation se retrouve ailleurs comme parole évangélique (3), et il semble que l'auteur l'a empruntée soit à la tradition orale, soit à un document écrit, et l'a combinée librement avec un passage de saint Luc. Il allègue ensuite le tout comme Évangile, d'une façon qui suppose plutôt un livre qu'une tradition, parce que la parole qu'il reproduit se trouve tout entière quant au fond, et en grande partie quant à l'expression, dans le troisième Évangile.

Notons en passant que le mot Évangile a désigné primitivement la prédication apostolique, en tant qu'elle avait pour objet d'annoncer la rédemption opérée par le Christ. Ce nom est conservé à l'histoire de la rédemption lorsque cette histoire est mise par écrit, mais il appartient d'abord

(1) II *Clém.* 5. Cf. *Matth.* x, 16, 28 ; *Luc*, x, 13 ; xii, 4.

(2) II *Clém.* 8. Cf. xvi, 10.

(3) S. Irénée, *Haer.* II, 34 : *Et ideo Dominus dicebat ingratis existentibus in eum : Si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis ?* Cf. *Luc.* xvi, 11, 12.

indivisiblement à tous les livres qui la contiennent. Ceux-ci étaient considérés comme les diverses formes de l'Évangile unique, et l'on doit expliquer par là les expressions traditionnelles : « Évangile selon Matthieu, selon Marc » etc. Il n'y a qu'un Évangile raconté par plusieurs témoins.

Une autre citation de notre homélie nous éloigne bien plus des textes canoniques : « Le Seigneur, interrogé par quelqu'un sur le temps où viendrait son règne, dit : Quand deux seront un, et ce qui est dehors comme ce qui est dedans, et le mâle avec la femelle, n'étant ni mâle ni femelle... Quand vous ferez cela, le royaume de mon Père viendra(1).» La même sentence existait dans l'Évangile des Egyptiens, mais avec d'autres détails (2), et on peut douter que notre prédicateur ait puisé à cette source. Il y aurait alors une tradition ou un document plus ancien dont se seraient inspirés l'évangile apocryphe et la seconde Épître de Clément (3).

Employait-on alors les Évangiles apocryphes de la même façon que les canoniques, et quel usage faisait-on des uns et des autres ? Ce sont des questions auxquelles nous répondrons bientôt. Pour le moment, il est évident que nos auteurs se servent des Évangiles canoniques comme de textes bien connus de ceux à qui ils s'adressent. Mais serait-ce par hasard que, dans l'homélie de Clément, les deux citations apocryphes sont accompagnées de détails historiques ? n'est-ce pas plutôt

(1) II *Clém.* 12.

(2) Ce fragment de l'Év. des Égyptiens est cité par Clément d'Alexandrie, *Strom.* III, 6 (P. g. 8, 1149). Là, c'est Salomé qui demande au Seigneur : « Jusques à quand la mort régnera-t-elle ? » E le Seigneur lui répond : « Tant que vous autres, femmes, enfanterez », etc. Cf. Zahn, I, 172 et suiv., 940-941, et Hilgenfeld, *Nov. Testam. extra canon. receptum* (1884) IV, 44, 46-47.

(3) Une autre parole du Seigneur, II *Clém.* 4, paraît être une citation libre de *Matth.* VII, 21-23, mélangée avec *Luc.* XIII, 25-27.

que l'auteur, puisant à des sources non officielles, est obligé de donner plus de détails (1) ?

Quand on lit que le Christ Sauveur,« qui était d'abord esprit, s'est fait chair (2) », on est bien tenté de penser que le quatrième Évangile a donné cette formule. Cependant le mot johannique, « le Verbe »,fait défaut : là encore,il peut y avoir communauté de doctrine sans rapport de dépendance au point de vue littéraire.

Le passage de saint Pierre qui est rapporté dans la première Épître de Clément est pareillement employé dans la seconde (3).

Enfin nous trouvons dans celle-ci une phrase d'Isaïe, qui est reproduite d'après la première Épître de saint Paul aux Corinthiens (4).

§ 2. — Témoignages alexandrins.

Disons de suite que cette rubrique « témoignages alexandrins » n'est pas à prendre à la rigueur. Tous les écrits dont nous allons parler ici n'ont ni auteur certain, ni patrie bien connue. Nous les nommons alexandrins parce qu'ils ont joui à Alexandrie d'un crédit qu'ils n'ont pas eu ailleurs, du moins au même degré. Tels sont la Doctrine des Apôtres, l'Épître attribuée à saint Barnabé, les apocryphes connus sous les noms de Prédication et d'Apocalypse de Pierre. Il conviendra de mentionner ici le gnostique Basilide, qui dogmatisa au commencement du second siècle, dans la ville d'Alexandrie, et

(1) Zahn, I, 939.

(2) Χριστός..., ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ. II *Clém.* 9. Cf. *Jean.* I, 14.

(3) II *Clém.* 16. Il est vrai que l'auteur s'est inspiré de l'Épître de Clément et qu'il pourrait bien lui avoir emprunté ce passage. Ce qu'il dit au même endroit touchant l'embrasement final et le jugement dernier n'est pas pris nécessairement de II *Pier.* III, 10-13.

(4) II *Clém.* 11 : I *Cor.* II, 9. Cf. *Is.* LXIV, 4.

qui rend sans le vouloir un très bon témoignage au Nouveau Testament de l'Église chrétienne.

Le métropolite Philothée Bryenne a publié, en 1883, d'après un manuscrit du XI[e] siècle, un livre intitulé Doctrine des Apôtres, qui a été reconnu sans difficulté pour l'ouvrage du même nom, signalé par les anciens auteurs ecclésiastiques et placé par saint Athanase au même rang que Tobie, Judith et les autres deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Des opinions très variées ont été émises touchant la date de cette composition. Elle est en relation très étroite avee l'Épître dite de Barnabé ; mais les uns la croient dans la dépendance de ce document, tandis que les autres admettent le rapport inverse. Au reste, la date de l'Épître est pareillement incertaine. Il paraît cependant plus probable que la Doctrine a été écrite la première, au commencement du second siècle, vers l'an 110 (1).

« L'Évangile » y est cité comme un livre ou une collection bien déterminée (2). En fait, presque toutes les citations ou les emprunts viennent de saint Matthieu (3) ; mais des passages de saint Luc sont mêlés en deux endroits au texte du premier Évangile (4). Ces combinaisons de paroles évangéliques, et les modifications du texte qui en résultent nécessairement, s'expliquent ici de la même façon que dans saint Clément de Rome, et l'on n'est pas autorisé à dire que l'auteur employait un Évangile de Matthieu complété par Luc, une espèce d'harmonie évangélique, analogue à celle que Tatien a composée plus tard (5). Si l'auteur de la Doctrine avait l'Évangile

(1) V. Zahn, I, 802.

(2) *Doctr. Ap.* 15 : « Faites vos prières, vos aumônes et toutes vos actions, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Cf. 8, 11.

(3) *Doctr.* 1 : *Matth.* XXII, 40, V, 39, 26 ; c. 2 : *Matth.* V, 4 ; c. 8 : *Matth.* VI, 7, 13 ; c. 9 : *Matth.* VII, 6, XXI, 9 ; c. 11 : *Matth.* XII, 31-33 ; c. 15 : *Matth.* XVIII, 15-17, VI, 2 ; c. 16 : *Matth.* XXIV, 42-44.

(4) *Doctr.* 1 : *Luc.* VI, 28-32 ; c. 16 : *Luc.* XII, 35.

(5) Zahn, I, 130.

de saint Luc, il avait probablement aussi les Actes (1).

Certaines parties des prières eucharistiques reproduites dans la doctrine des Apôtres sont apparentées avec le quatrième Évangile (2). Il n'y a pas emprunt. Ces prières sont fort anciennes, et rien n'empêche d'admettre qu'elles contiennent des paroles qui ont été prononcées d'abord par le Sauveur et que l'évangéliste nous a conservées. Il ne suit pas de là que l'Évangile même de saint Jean n'ait pas été connu dans le milieu où la Doctrine fut rédigée. Le contenu de cet Évangile est assez peu en rapport avec les conseils pratiques, objet principal du livre. Quant à saint Marc, la médiocre étendue des parties qui lui sont propres fait qu'il est rarement cité, ou plutôt qu'on est rarement sûr qu'il ait été employé.

On ne connaît ni l'auteur, ni la date, ni le lieu d'origine de l'Épître attribuée à saint Barnabé. L'écrivain ne s'est pas nommé dans le corps de la lettre, et le titre vulgaire est fort sujet à caution. Sans remonter à l'âge apostolique, cet ouvrage est relativement ancien et peut avoir été composé vers l'an 120 ou 130. On y rencontre des emprunts ou des allusions à l'Évangile de saint Matthieu (3). Il y a même un passage de cet Évangile qui est cité comme Écriture : « Prenons garde, de peur que, selon qu'il est écrit, nous ne nous trouvions beaucoup d'appelés, mais peu d'élus (4). » Divers auteurs (5) ont pensé que la citation était prise au quatrième livre d'Esdras (6) ;

(1) *Doctr.*, 6, paraît en rapport avec la lettre du concile apostolique de Jérusalem, *Act.* xv, 28-29.

(2) Cf. *Doctr.* 9, et *Jean* xv-xvii.

(3) *Barn.* 4, 14 : *Matth.* xxii, 14 ; c. 5, 9 : *Matth.* ix, 13 ; cf. c. 6, 13 et *Matth.* xx, 16 ; c. 7, 3 et *Matth.* xxiv, 34, 48 ; c. 12, 10 et *Matth.* xxii, 43-45.

(4) *Barn.* 4, 14 *supr. cit.*

(5) Strauss, Volkmar, Renan.

(6) IV *Esdr.* viii, 3 : *Multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur.*

mais il suffit de rapprocher les textes pour voir que toutes les probabilités sont en faveur de saint Matthieu. On a voulu aussi atténuer la portée des mots : « il est écrit », en observant que la même formule sert à introduire une citation d'Hénoch (1) ; mais il résulte simplement de ce fait que l'auteur a reçu comme Écriture le livre d'Hénoch, non pas qu'il ait cité l'Évangile comme un livre purement humain.

Les rapprochements que l'on peut établir entre certains passages de l'Épître de Barnabé et les écrits de saint Jean n'ont rien de concluant (2).

Nous pouvons mentionner ici deux apocryphes que nous trouverons employés plus tard par Clément d'Alexandrie, à savoir la Prédication et l'Apocalypse de Pierre, et un autre apocryphe qui paraît avoir été connu du même auteur, et qui a été cité par Origène, le Protévangile de Jacques. Ces écrits sont relativement anciens, et on peut leur assigner, par approximation, la même date qu'à la lettre de Barnabé.

Dans un fragment de la Prédication de Pierre, cité par Clément d'Alexandrie (3), on reproche aux Juifs d'adorer les anges et la nouvelle lune : il pourrait y avoir là une interprétation plus ou moins exacte de certaines paroles de saint Paul dans les Épîtres aux Galates et aux Colossiens (4).

Il est possible que le contenu prophétique de la seconde Épître de saint Pierre ait donné lieu à la composition d'une Apocalypse sous le nom du prince des Apôtres (5).

(1) Bleek-Mangold *Einleit. in d. N. Test.* (4e éd.), 829. *Barn.* 16 : *Hen.* 89, v. 56, 66 ; cf. *Barn.* 4, 3.

(2) Cf. *Barn.* 5, 10-11 et 1 *Jean.* IV, 2 ; c. 12. 5-7 et *Jean.* III, 14, VIII 28, XII, 32-34 ; c. 7. 6-11 et *Apoc.* I, 13 ; c. 15 et *Apoc.* XXI, 5. En ce dernier endroit, l'auteur parle bien d'un repos de mille ans, mais il arrive à cette idée par la combinaison de textes empruntés à l'Ancien Testament.

(3) *Strom.* VI, 5 (P. g. 9, 258).

(4) *Gal.* IV, 9-10 ; *Col.* II, 16, 18-23.

(5) Cf. II *Pier.* III, 7, 10-12, et les fragments de l'Apocalypse de Pierre qui sont recueillis par Hilgenfeld, *op. cit.* 72-73.

Le Protévangile de Jacques (1) emprunte aux Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc les récits concernant l'enfance du Seigneur, afin de les expliquer et de les compléter. Ni dans ce document apocryphe, ni chez les Pères apostoliques, nous ne trouvons la trace d'une recension des Évangiles canoniques autre que celle qui s'est conservée dans l'Eglise (2).

Basilide enseignait à Alexandrie vers l'an 120. Nous savons qu'il a écrit en vingt-quatre livres une sorte de commentaire sur « l'Évangile (3) ». Cet ouvrage est cité par Clément d'Alexandrie,et dans les Actes de la dispute d'Archélaüs avec Manès (4). Qu'était-ce que « l'Évangile » interprété par Basilide? D'après les Actes d'Archélaüs, le treizième livre du commentaire de Basilide commençait par une explication de la parabole de Lazare et du mauvais riche, récit qui appartient exclusivement à saint Luc (5). Dans un passage cité par Clément d'Alexandrie (6), Basilide expliquait un texte de saint Matthieu (7). Clément reproduit aussi trois passages (8) où Basilide expose le rapport du péché et de la douleur, et rend compte des souffrances des enfants par la préexistence des âmes. Si cette théorie se rattachait comme explication à un texte évangélique, aucun ne convenait mieux que l'histoire de l'aveugle-né (9) dans saint Jean. Il paraît certain d'ailleurs que la secte basilidienne se servait du quatrième Évangile (10).

(1) Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 1-49.
(2) Zahn, 1, 915.
(3) Eusèbe, *Hist. eccl.* IV, 7, 7 (éd. Dindorf, 1871).
(4) *Acta Archelai*, 55 (P. g. 10, 1524.)
(5) *Luc.* XVI, 19-31.
(6) *Strom.* III, 1 (P. g. 8, 1097). Cette citation provient très probablement de Basilide, et non de son fils Isidore mentionné dans le même contexte. V. Zahn, 1, 767.
(7) *Matth.* XIX, 10-12.
(8) *Strom*, IV, 12 (P. g. 8, 1289-1291). Les citations sont prises du vingt-troisième livre τῶν Ἐξηγητικῶν.
(9) Surtout le commencement, *Jean.* IX, 1-3.
(10) L'auteur des *Philosophumena*, en exposant le système de Basi-

Enfin les basilidiens plaçaient le baptême du Sauveur dans la quinzième année de Tibère, et sa mort dansla seizième (1); ils avaient probablement accepté ces dates d'après l'Évangile de saint Luc (2). On ne voit pas que l'ouvrage de Basilide ait été une explication suivie des Évangiles canoniques, et, comme Origène (3) attribue à cet hérétique un Evangile, il se pourrait que le texte du commentaire basilidien ait été un document composite, pour lequel on aurait mis à contribution les livres authentiques de l'Église chrétienne, sans en reproduire intégralement aucun (4). Quoi qu'il en soit, Basilide a connu sans doute les Évangiles de saint Matthieu, de saint Luc et de saint Jean (5).

Basilide s'est également servi des Épîtres de saint Paul : il a cité l'Épître aux Romains (6), et son fils Isidore, la première aux Corinthiens (7). Une allusion très probable à la première

lide, reproduit certaines explications de passages tirés de nos Évangiles canoniques et des Épîtres de saint Paul : *Jean*. I. 9 ; *Rom*. VIII, 19, V, 13-14 ; *Col*. I, 26-27, II, 3 ; I *Cor*. II, 13 ; *Éph*. III, 3, 5 ; II *Cor*. XII, 4 ; *Luc*. I, 35 ; *Jean*. II, 4 ; *Matth*. II, 1-2. *Philosoph*. VII, 20-27 (P. g. 16, 3301-3321). La théorie basilidienne des *Philosophumena* n'est pas conforme à celle qu'on trouve dans s. Irénée, *Haer*. I, 24 (P. g. 7, 675-680); et comme l'auteur a en vue, non seulement Basilide et son fils Isidore, mais la secte basilidienne, bien qu'il attribue au chef de la secte les extraits qu'il produit, on peut croire que les livres consultés par lui provenaient de disciples plus ou moins fidèles à la doctrine du maître.

(1) Clément, *Strom*. I, 21 (P. g. 8, 888).

(2) *Luc*. III, 1, IV, 19. Cf. Irénée, *Haer*. II, 22, 1 (P. g. 7, 781).

(3) *Prooem. in Luc*. (P. g. 13, 1803). L'Évangile selon Basilide ne peut être l'Évangile de Matthias qui était employé par les basilidiens ; car Origène, *Prooem. in Luc*, le mentionne avec celui-ci, et n'en connaît pas l'auteur. De même, il est peu croyable qu'Origène ait donné le nom d'Évangile aux *Exegetica* de Basilide.

(4) V. Zahn, I, 770.

(5) Pour s. Marc, se rappeler ce qui a été dit précédemment à propos de la Doctrine des Apôtres.

(6) *Rom*. VII, 9 ; d'après Origène, *In Rom*. l. 5, 1 (P. g. 14, 1015).

(7) I. *Cor*. VII, 5, 9, dans Clément, *Strom*. III, 1 (P. g. 8, 1100).

Épître de saint Pierre se rencontrait au vingt-troisième livre des *Exegetica* (1).

§ 3. — Témoignages asiatiques.

Les témoins qu'il nous reste à interroger appartiennent ou se rattachent de près à ce qu'on pourrait nommer l'école johannique : ce sont Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne et Papias d'Hiérapolis.

Saint Ignace, dans les sept lettres que l'on peut considérer comme authentiques (2), a fait des emprunts au premier Évangile et au quatrième (3). On a même cru trouver chez lui la trace d'un canon du Nouveau Testament régulièrement divisé en deux parties, l'Évangile et les Apôtres, c'est-à-dire les écrits apostoliques autres que les Évangiles : Actes, Épîtres, Apocalypse. Mais les passages d'Ignace sur lesquel on s'appuie ne visent pas directement ni exclusivement un recueil d'écrits canoniques.

Il écrit, par exemple aux Philadelphiens (4) : « Je vous prie de ne pas agir en esprit de contention, mais selon la doctrine du Christ. Car j'ai entendu des gens qui disaient : Si je ne trouve pas (cela) dans les archives, dans l'Évangile, je ne crois pas (5). Et comme je leur disais : C'est écrit ; — ils me ré-

(1) Cf. Clément, *Strom.* IV, 12 *supr. cit.* et I *Pier.* IV, 14-16.

(2) L'authenticité des sept lettres connues d'Eusèbe (*H. E.* III, 36) : aux Églises d'Éphèse, de Magnésie, de Tralles, de Rome, de Philadelphie, de Smyrne et à Polycarpe, a été contestée par les protestants dans un intérêt de polémique. Elle a été défendue par des critiques sérieux de diverses communions : Zahn, *Ignatius von Antiochien* (1873) et *P. P. apostolic, opera* (1876) ; Duchesne, *Les origines chrétiennes supr. cit* ; Lightfoot, *The apostol. fathers, p.* II, *S. Ignatius. S. Polycarp.* (1885).

(3) *Ad Eph.* 14 : *Matth.* XII, 33 ; *ad Magn.* 8, 2 : *Jean.* VIII, 29 ; (cf. *Jean.* XVII, 3, 6 ; I, 1) ; cf. *ad Rom.* 7 et *Jean*, IV et VI ; *ad Philad.* 7, 1 : *Jean.* III, 8 ; *ad Smyrn.* 1, 1 : *Matth.* III, 15 ; c. 6, 1 : *Matth.* XIX, 12 ; *ad Polyc.* 1. 3 : *Matth*, VIII, 17 ; c. 2, 2 : *Matth.* X, 16.

(4) *Ad Philad.* 8-9.

(5) Ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐ πιστεύω. Plusieurs

pondaient : C'est à prouver. Quant à moi, mes archives sont le Christ Jésus, mes archives immaculées sont sa croix, sa mort, sa résurrection et la foi qui vient de lui..... Les prêtres sont bons, mais meilleur est le pontife à qui a été confié le Saint des Saints, à qui seul ont été confiés les secrets de Dieu ; lui qui est la porte du Père, par laquelle entrent Abraham, Isaac, Jacob, les prophètes, les Apôtres et l'Église, tout cela dans l'unité de Dieu. Cependant l'Évangile à quelque chose de particulier, la venue du Sauveur, notre Seigneur Jésus-Christ, sa passion et sa résurrection ; car les bien-aimés prophètes l'ont annoncé, mais l'Évangile est la perfection de l'incorruptibilité. Le tout ensemble est bon, si vous croyez, avec la charité. » En nommant d'abord l'Évangile, Ignace a en vue un texte écrit, mais il n'en parle ici que pour le subordonner en quelque sorte à la foi de l'Église, à la tradition vivante, sans déterminer autrement le rapport de l'un et de l'autre. Dans la suite du passage, l'Évangile n'est plus un livre, c'est la foi en Jésus-Christ, c'est la tradition apostolique tout entière, écrite ou non, touchant la mission rédemptrice du Seigneur. Les écrits évangéliques peuvent tenir une place dans cette conception ; mais ils ne l'épuisent pas. C'est pourquoi lorsqu'on trouve mentionnés en même temps l'Évangile et les Apôtres, il ne faut pas voir là simplement deux séries de livres. « Que je recoure à l'Évangile, dit encore Ignace (1), comme (je ferais) au Christ corporellement présent, et aux Apôtres, comme au *presbyterium* de l'Eglise. Aimons aussi

auteurs ont traduit, en supprimant la virgule devant les mots οὐ πιστεύω : « Si je ne trouve pas (cela) dans les archives, je ne crois pas à l'Évangile. » Dans cette hypothèse, le mot Évangile ne désignerait pas, même dans notre passage, l'Évangile écrit. Mais l'usage de la langue est contraire à cette lecture, et il est clair d'ailleurs que l'auteur ne s'adresse pas à des Juifs qui voudraient trouver tout l'Évangile dans les prophètes, mais à des chrétiens qui cherchaient sans doute matière à chicane dans les textes évangéliques, et qui sont renvoyés à la tradition. V. Funk, *Patres apostolici*, I, 230-231.

(1) *Ad Philad.* 5.

les prophètes, parce qu'ils ont annoncé l'Évangile, qu'ils ont espéré dans (le Christ), qu'ils l'ont attendu, et, croyant en lui, ont été sauvés. » Evidemment, il s'agit en dernier lieu de la personne des prophètes et non de leurs ouvrages : on ne peut donc pas dire que l'Évangile et les Apôtres, au commencement de la phrase, désignent simplement des livres. De plus, Ignace dit que les prophètes ont annoncé l'Évangile, ce qui s'entend nécessairement de la mission du Christ, et non pas d'un texte. L'Évangile n'est donc pas seulement un livre, c'est la tradition évangélique ; pareillement, les Apôtres ne sont pas ici pour désigner une collection de lettres, mais la tradition apostolique, ce qu'on sait touchant la vie et la mort de ces mandataires du Christ, et surtout le dépôt sacré de leur enseignement (1).

Il n'en est pas moins vrai qu'Ignace met à contribution plusieurs Évangiles et divers écrits apostoliques ; et non seulement il les connaît, mais à la façon dont il procède, on voit qu'il les suppose également connus de ceux à qui il s'adresse. Il a beaucoup emprunté à la première Épître aux Corinthiens ; il s'est également servi des Epîtres aux Romains, aux Galates, aux Éphésiens, et selon toute vraisemblance, de la première à Timothée et de l'Épître à Tite (2). Il paraît avoir eu aussi le livre des Actes (3) et, par suite, l'Évangile de saint Luc.

Dans sa lettre aux Éphésiens (4), saint Ignace fait une description passablement hyperbolique de l'étoile des Mages : on peut ne voir là qu'une amplification oratoire sur le texte de saint Matthieu. Mais dans l'épître à l'Église de Smyrne (5),

(1) On doit entendre de la même façon d'autres passages où il est question de l'Évangile, par exemple ; *Ad Smyrn.* 5, 7.

(2) *Ad Eph.* 16 : I *Cor.* vi, 9 ; c. 18 : I *Cor.* i, 20 : *ad Magn.* 8, 1 : I *Tim.* i, 4, *Tit.* i, 14 ; *ad Trall.* 12, 3 : I *Cor.* ix, 2, 7 ; *ad Rom.* 5 : I *Cor.* iv, 4 ; c. 9 : I *Cor.* xv, 8 ; *ad Philad.* 1 : *Gal.* i, 1. ; c. 3, 3 ; I *Cor.* vi, 9 ; *ad Smyrn.* 1 : *Rom.* i, 4 ; *ad Polyc.* 6, 2 : *Éph.* vi, 11-17.

(3) *Ad Smyrn.* 3, 3 : *Act.* x, 41.

(4) *Ad Eph.* 19.

(5) *Ad Smyrn.* 3.

on trouve une parole du Seigneur qui n'est pas dans nos Évangiles : « Quand il (le Seigneur après sa résurrection) vint à ceux qui étaient avec Pierre, il leur dit : Touchez-moi et voyez que je ne suis pas un esprit sans corps (1). » C'est la seule parole de Jésus qui soit mentionnée comme telle, avec indication de circonstances historiques, dans les lettres de saint Ignace. Serait-ce parce qu'il la suppose peu connue, ne l'ayant pas puisée dans les Évangiles de l'Église ? Saint Jérome (2) dit qu'il y a là une citation de l'Evangile des Hébreux. Eusèbe (3), il est vrai, déclarait ignorer la provenance de ce passage, et Origène (4) reproduit la parole du Sauveur à ses disciples : « Je ne suis pas un esprit sans corps », comme venant de la Prédication de Pierre. Saint Ignace n'a peut-être pas puisé directement à une source écrite ; mais il est bien probable qu'il dépend au moins médiatement de l'Évangile des Hébreux, et que la Prédication de Pierre se trouve dans le même cas (5).

Saint Polycarpe dans sa lettre aux Philippiens (6), écrite après le passage de saint Ignace en Asie, peu de temps a fait quelques emprunts à l'Évangile de saint Matthieu (7) ; dans un endroit (8), il combine le texte du premier Évangile avec celui de saint Luc. Il s'est également servi des Actes (9). Mais son témoignage est important surtout pour les Épîtres. Il s'est servi des Épîtres de saint Paul aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates, aux Ephésiens, aux Philippiens, de

(1) Δαιμόνιον ἀσώματον.

(2) *De vir. illustr.* 16 (P. 123, 633). Cf. *In Is. l. 18, prol.* (P. l. 24, 1628).

(3) *H. E.* III, 36.

(4) *De princ. procem.* 8 (P. g. 11, 119.)

(5) Cf. Cornely, *op. cit.* I, 155 ; Hilgenfeld, *op. cit.* 29 ; Zahn, I 920-922.

(6) Au point de vue de l'authenticité, cette lettre se trouve dans, les mêmes conditions que celles de s. Ignace.

(7) *Ad Phil.* 7, 2 : *Matth.* VI, 13, XXVI, 41.

(8) *Ad Phil.* 2, 3 : *Matth.* VII, 1, V, 3, 10 ; *Luc.* VI, 37, 20.

(9) *Ad Phil.* 1, 2 : *Act.* II, 24.

la deuxième aux Thessaloniciens, de la première et de la deuxième à Timothée (1), de la première Épître de saint Pierre (2) et de la première de saint Jean (3). De cette dernière circonstance on peut conclure qu'il avait aussi le quatrième Évangile.

Saint Polycarpe avait donc une collection d'Épîtres de saint Paul ; il y puise incessamment, et il se conduit comme si la même collection se trouvait aux mains de ceux à qu'il s'adresse. Il en était réellement ainsi, et l'évêque de Smyrne le savait bien lorsqu'il disait à la fin de son Épître : « Nous vous envoyons la lettre d'Ignace, que nous avons reçue de lui, et toutes celles que nous possédons, selon que vous nous l'avez demandé : elles sont jointes à la nôtre. Vous pourrez en tirer beaucoup de profit... (De votre côté), faites-nous savoir ce que vons connaîtrez de certain touchant Ignace et ceux qui sont avec lui (4). » Pouvait-on n'avoir pas fait depuis

(1) *Ad Phil.* 1, 3 : *Éph.* II, 8-9 ; c. 3, 3 : *Gal.* IV, 26 ; c. 4. 1 : I *Tim.* VI, 10, 7 ; c. 5, 1 : *Gal.* VI, 7 ; c. 5, 3 : I *Cor.* VI, 9, 10 ; c. 6, 1 : II *Cor.* VIII, 21 ; c. VI, 2 : *Rom.* XIV, 10, 12 ; c. 9, 1 : *Phil.* II, 16, II *Tim.* IV, 10 ; c. 11. 2 : I *Cor.* VI, 2 ; c. 11, 4 : II *Thess.* III, 15 ; c. 12, 1 : *Éph.* IV, 26 ; c. 12, 3 : I *Tim.* II, 2, *Phil.* III, 18. Polycarpe (c. 3) renvoie les Philippiens aux *lettres* que s. Paul leur a écrites. On a supposé que le pluriel ἐπιστολαί était là pour le singulier, ce qui est peu vraisemblable (cf. c. 13, 2). On a pensé aussi que s. Paul avait pu écrire aux Philippiens des lettres qui sont perdues. Mais si Polycarpe avait eu ces lettres, elles se seraient sans doute conservées après lui, et s'il ne les avait pas eues, il n'aurait pas manqué de les demander aux Philippiens. Il est plus probable que l'évêque de Smyrne vise en cet endroit le groupe macédonien des Épîtres pauliniennes, c'est-á-dire l'Épître aux Philippiens et les deux aux Thessaloniciens (cf. Clément d'Alex., *Cohortatio ad gentes*, 9, P. g. 8, 200) ; c. 11, 3, il applique aux chrétiens de Philippes ce qui est écrit II *Thess.* I, 4. Zahn. I, 814.

(2) *Ad Phil.* 1, 3 ; 2, 1 : I *Pier.* I, 13, 21 ; c. 2, 2 : I *Pier.* III, 9.

(3) *Ad Phil.* 7, 1 : I *Jean.* IV, 2-3, II *Jean.* 7. Le rapport est peut-être plus étroit avec II *Jean.* 7. Il est donc probable que Polycarpe a connu les trois Épîtres de s. Jean ; car les deux dernières n'ont guère pu se conserver séparément de la première ou isolées l'une de l'autre.

(4) *Ad Phil.* 13, 2.

longtemps pour les Épîtres de saint Paul ce que l'on faisait maintenant pour celles d'Ignace ? Certes, ni Polycarpe ni les chrétiens de Philippes n'auraient négligé de réclamer la communication des lettres de l'Apôtre, s'ils n'avaient cru les posséder toutes. On peut faire le même raisonnement pour les autres lettres apostoliques citées par l'évêque de Smyrne.

Les « vieillards » (1) qui furent les maîtres de saint Irénée, et parmi lesquels sans doute il faut compter saint Polycarpe, regardaient l'Apocalypse comme un livre divin et composé par l'apôtre saint Jean, sur la fin du règne de Domitien (2).

Papias d'Hiérapolis, ami de Polycarpe, et comme lui disciple de saint Jean, a composé, vers l'an 125 (3), ses Explications des discours du Seigneur (4). Il n'a pas puisé seulement aux sources écrites, mais aussi dans la tradition orale. Son livre n'était pas un commentaire des Évangiles écrits, bien qu'il les ait employés ; c'était une exposition de l'Évangile écrit ou non écrit, tel qu'il le connaissait.

« Je ne ferai, dit-il au commencement de son livre (5), aucune difficulté d'écrire aussi pour toi, *avec les explications*, tout ce ce j'ai bien appris des anciens (6), et que j'ai bien retenu, vu que je suis assuré de la vérité de ces (renseignements). En effet je ne me suis pas attaché, comme la plupart, à ceux qui parlent beaucoup, mais à ceux qui enseignent le vrai ; ni à ceux qui rapportent les préceptes d'autrui, mais à ceux qui (redisent les préceptes) donnés à la foi par le Seigneur et émanant de la vérité même. S'il arrivait quelqu'un qui avait suivi les anciens, je m'informais de leurs discours; de ce que disaient André ou Pierre, Philippe ou Thomas, Jac-

(1) Οἱ πρεσβύτεροι. S. Irénée, *Haer*, v, 36 (P. g. 7, 1222).
(2) S. Irénée, *Haer.* v, 30 (P. g. 7, 1203) ; cf. *ibid.* 36, *supr. cit.*
(3) V. Zahn I, 800-801.
(4) Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις. Eusèbe, *H. E.* III, 39.
(5) Dans Eusèbe, *loc. cit.*
(6) Παρὰ τῶν πρεσβυτέρων.

ques ou Jean, ou Matthieu, ou quelque autre disciple du Seigneur ; et (j'y ajoutais) ce que disent Aristion et Jean l'Ancien (1), disciples du Seigneur. Car je pensais que ce (qu'on peut tirer) des livres ne m'était pas aussi utile que ce (qu'on puise) dans la parole vivante et actuelle (2). »

Il est facile de reconnaître ici les deux sources que Papias met à contribution : d'abord les discours du Seigneur, pris dans les documents écrits, dans les Évangiles de l'Église, et qui sont le thème « des explications » ; puis, à titre de complément, les renseignements fournis par une traduction orale non suspecte. On doit observer que, sur ce dernier point, l'évêque d'Hiérapolis paraît éprouver le besoin de justifier sa méthode, en insistant, comme saint Ignace, sur l'importance de la tradition vivante, docteur plus sûr qu'un texte, si autorisé qu'il soit. Les Évangiles écrits formaient donc la matière principale du commentaire de Papias. Mais quels étaient ces Évangiles ?

Eusèbe (3) nous a conservé les curieuses notices relatives à l'Évangile de saint Marc et à celui de saint Matthieu, sur les-

(1) Ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης. Ce Jean est-il le même que celui qui est mentionné un peu plus haut ? Rien ne s'y oppose, car il est appelé, comme les Apôtres, « ancien » et « disciple du Seigneur » ; si l'on admet que l'apôtre Jean a été, dans ses dernières années seulement, le maître de Papias, celui-ci pouvait interroger, touchant les enseignements de l'apôtre bien-aimé, ses propres souvenirs et ceux d'autres personnes. S. Irénée fait Papias disciple de l'apôtre Jean, l'auteur de l'Apocalypse et du quatrième Évangile. L'hypothèse des deux Jean a été mise en avant par s. Denys d'Alexandrie, et acceptée ensuite par Eusèbe et s. Jérôme ; on peut dire qu'elle a été imaginée pour discréditer l'Apocalypse. Un chroniqueur grec du IXe siècle, Georges Hamartolus dit que, selon Papias, au second livre de ses Explications, l'apôtre Jean aurait été tué par les Juifs à Éphèse, sous le règne de Nerva, peu après qu'il eut écrit son Evangile. Mais ce renseignement est fort suspect.

(2) Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.

(3) *Loc. cit.*

quelles la critique moderne a tant discuté. « L'Ancien, racontait Papias, disait encore ceci : Marc, étant devenu l'interprète de Pierre, a soigneusement écrit tout ce dont il se souvenait ; cependant (il n'a) pas (écrit) avec ordre ce qui a été dit ou fait par le Christ. Car il n'avait pas entendu le Seigneur et il ne l'avait pas accompagné (comme disciple) ; mais plus tard, comme je l'ai dit, (il avait accompagné) Pierre, qui, selon les besoins, donnait des enseignements, mais sans exposer avec ordre les discours du Seigneur ; en sorte que Marc n'a fait aucune faute en écrivant ainsi certaines choses selon qu'il se rappelait, car il n'avait qu'un souci, celui de ne rien omettre de ce qu'il avait entendu, et de n'y introduire aucune erreur (1). » Quant au premier Évangile, voici ce que Papias (2) connaissait de son origine : « Matthieu avait écrit en langue hébraïque les discours du Seigneur, et chacun les interprétait comme il pouvait (3). »

Dans la notice concernant saint Marc, la première partie seulement doit venir de l'Ancien ; l'explication : « car il n'avait pas entendu le Seigneur » etc., est donnée sans doute par Papias. Les paroles de saint Jean paraissent être une réponse à des disciples qui ne connaissaient pas les circonstances de la composition du second Évangile, et qui s'étonnaient de n'y pas

(1) Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμενευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἢ λεχθέντα ἢ πραχθένταρ. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὅς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὔτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ πσεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

(2) Il ne paraît pas que la notice relative à Matth. soit une citation directe et expresse du πρεσβύτερος ; mais, selon toute vraisemblance, les renseignements qu'elle contient viennent aussi de lui.

(3) Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο ἡρμήνευσε δ' αὐτὰὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.

trouver d'enchaînement chronologique. La question d'origine est absolument hors de cause. Jean et ses auditeurs avaient entre les mains un Evangile qu'ils croyaient être de Marc, disciple de l'apôtre Pierre. L'Ancien loue cet ouvrage, en expliquant de la manière la plus satisfaisante le défaut de chronologie. Notons en passant que, dans le quatrième Évangile, ce défaut a été évité avec le plus grand soin, et que l'auteur a pris à tâche de tracer exactement le cadre historique de la mission du Sauveur. Marc est dit l'interprète de Pierre, non parce qu'on voudrait le présenter comme son drogman, mais plutôt parce qu'il a écrit ce que Pierre a prêché, servant ainsi d'intermédiaire entre le prince des Apôtres et ceux qui ne l'ont pas entendu. Il a raconté les faits évangéliques selon qu'il les connaissait par la prédication de son maître, sans suivre l'ordre chronologique, mais sans l'ombre de négligence ou de mauvaise foi. Voilà ce que saint Jean disait, vers l'an 90, touchant l'Évangile de saint Marc, et ce que Papias répétait une trentaine d'années plus tard. La critique moderne a soutenu que cette description ne convenait pas tout à fait à notre second Évangile, et qu'elle s'appliquait à un proto-Marc dont notre texte actuel serait une édition remaniée. D'abord, la description pourrait être inexacte et n'en viser pas moins notre Évangile. Mais Papias ne dit rien qui ne s'accorde avec le caractère de notre Marc : nous y trouvons des discours et des faits simplement groupés, en dehors de toute prétention à une exactitude minutieuse touchant la chronologie. Si le Marc de Papias n'était pas le nôtre, quand et comment celui-ci aurait-il pu supplanter le premier ? Saint Justin converti vers l'an 130, Tatien son disciple, saint Irénée, qui avait reçu les leçons de Polycarpe, avaient notre Évangile : où placer la substitution ? Serait-ce Papias ou Polycarpe qui l'auraient faite, sans qu'Irénée s'en doutât ? Ces disciples de saint Jean auraient-ils modifié de leur propre autorité un ouvrage recommandé par leur maître ? Et s'ils n'ont pu le modifier eux-

mêmes, devaient-ils être plus disposés à l'abandonner, pour accepter du dehors une recension notablement différente? Une critique saine et prudente n'hésitera pas à admettre que l'Évangile de saint Marc était connu à Éphèse, vers l'an 80 ou 90, que saint Jean s'en est servi et l'a recommandé à ses disciples, que cet Évangile était celui que nous avons encore, et non un proto-Marc dont l'existence ne s'appuie sur aucun témoignage historique (1).

La notice relative à saint Matthieu présente un peu plus de difficultés. Les critiques modernes supposent volontiers qu'elle est en antithèse avec la précédente, Marc ayant écrit sans ordre les discours et les actions du Seigneur, tandis que Matthieu aurait fait un recueil bien ordonné, contenant surtout les discours; et comme notre premier Évangile renferme pour le moins autant d'histoire que le second, on en conclut que cet Évangile grec n'est pas une simple traduction de l'Évangile hébreu dont parle Papias, mais un remaniement de l'ouvrage composé par saint Matthieu. Cependant, il n'est point prouvé que, dans le livre de Papias, le passage concernant saint Matthieu ait immédiatement suivi celui qui concerne saint Marc. Eusèbe aurait probablement indiqué cette circonstance, si elle avait existé. Le commencement de la notice indiquerait plutôt que, dans le contexte, Papias parlait de

(1) Si la critique arrivait à établir par des arguments intrinsèques le fait d'un remaniement pratiqué sur l'Évangile primitif de s. Marc, il faudrait que ce remaniement fût placé à une époque toute voisine de la composition et antérieure à Papias, sous le patronage d'une autorité capable de le faire accepter. Dans ce cas, il y aurait beaucoup de chances pour que le travail se fût accompli à Éphèse, sous les yeux de s. Jean, et l'autorité du livre ne serait pas compromise par là. Le Dr G. Bickell a publié d'après un papyrus du IIIe siècle un fragment de récit évangélique qu'il croit emprunté à un évangile plus ancien que les nôtres; il n'est pas sûr pourtant que ce fragment ait fait partie d'un évangile, et que cet évangile soit plus ancien que Matthieu et Marc. V. *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 1885, p. 498; *Bulletin critique*, 1885, p. 265; Zahn I, 944.

l'apôtre Matthieu. On n'est donc pas fondé à expliquer les textes l'un par l'autre, en les mettant en opposition. D'ailleurs les notices considérées en elles-mêmes ne se prêtent pas à cette combinaison. Il n'est pas dit que Marc a laissé de côté les discours, mais que, dans sa rédaction qui avait pour objet les discours et les faits, il n'a pas suivi l'ordre chronologique ; de même, on ne dit pas si Matthieu a procédé avec ordre, ou s'il a été complet dans son exposition, mais on dit qu'il a fait un recueil (1). Le terme employé pour indiquer l'objet de ce recueil, à savoir « les discours », n'a pas un sens exclusif. Papias, en expliquant le jugement de l'Ancien sur saint Marc, s'en est servi pour marquer le contenu du second Évangile, et il n'a certainement pas voulu dire que Pierre, dans sa prédication, et Marc, dans son livre, ne racontaient point les faits évangéliques. Papias désigne les Évangiles par la partie de leur contenu qui était pour lui la plus importante. Le mot λόγια ne pourrait s'entendre des discours à l'exclusion des faits que si l'antithèse était expressément formulée. Or l'attention du lecteur n'est point appelée sur ce mot : ce que Papias veut mettre en relief dans la notice qu'il consacre à saint Matthieu, c'est la composition de l'Évangile en hébreu, avec les inconvénients qui en résultèrent dans la pratique. Il n'affiche aucunement la prétention de faire connaître à ses lecteurs que saint Matthieu a écrit un Évangile, ni de leur apprendre ce que cet Évangile contenait. On n'a donc pas le droit d'invoquer l'autorité de Papias pour établir l'existence d'un proto-Matthieu, consistant en une collection de discours évangéliques à l'exclusion des faits, et qui aurait été simplement une des sources du Matthieu grec. Papias ne définit pas d'une manière assez précise le contenu de l'Évangile hébreu pour qu'on puisse rien tirer de son témoignage touchant le rapport qui existe entre la traduction du premier Évangile et son original.

(1) Συνεγράψατο ; var. συνετάξατο. V. Zahn I, 889.

L'évêque d'Hiérapolis affirme que saint Matthieu écrivit son Évangile en hébreu, c'est-à-dire dans le dialecte araméen communément appelé syro-chaldaïque, et que chacun ensuite l'interpréta comme il put. Il est naturel de penser qu'il s'agit de traductions en grec, et la plupart des auteurs croient qu'il est question ici de traductions écrites. Mais ce dernier point n'est pas au-dessus de toute contestation. S'il avait eu en vue des versions écrites, Papias aurait dit : « Plusieurs l'interprétèrent » ou bien « essayèrent de l'interpréter », et non « chacun l'interpréta ». Que seraient devenues toutes ces versions, puisque la tradition ecclésiastique n'en connaît qu'une seule ? On écarte toute difficulté en reconnaissant que l'auteur a visé les explications orales que les premiers missionnaires chrétiens donnaient du texte primitif de saint Matthieu. Les prédicateurs du christianisme auraient traité d'abord l'Évangile araméen comme la Synagogue traitait le texte hébreu de l'Ancien Testament, comme l'Église d'Occident traita la Bible grecque avant d'avoir une traduction latine, c'est-à-dire qu'ils se seraient contentés d'expliquer de vive voix le texte reçu à ceux qui n'en comprenaient pas la langue. Dans ces conditions, la diffusion du livre ne pouvait être ni très grande, ni très rapide, et les traductions devaient être d'inégale valeur, selon que l'interprète connaissait plus ou moins l'araméen et le grec. Mais ce système ne fut pas longtemps praticable : Papias en parle comme si, de son temps déjà, il était tombé en désuétude ; selon toute vraisemblance, lui-même n'employait pas l'Évangile araméen, mais une recension grecque, laquelle ne peut être que notre Évangile de saint Matthieu, celui que nous avons trouvé entre les mains de saint Ignace et de saint Polycarpe, et que nous trouverons dans celles de de saint Irénée. Cette recension grecque ne fut peut-être que la fixation par écrit de l'interprétation orale donnée dans quelque Église, pendant un certain laps de temps, par un ou plusieurs missionnaires d'origine palestinienne. On pourrait

songer à Éphèse et à l'entourage de saint Jean. Quoiqu'il en soit, ce ne fut sans doute pas une œuvre personnelle, dans le sens rigoureux du mot, et voilà pourquoi le nom du rédacteur, éclipsé par celui de l'auteur primitif, est demeuré inconnu (1).

Papias connaissait donc nos deux premiers Évangiles. On a répété souvent, dans ces derniers temps, qu'il n'avait pas connu les deux autres. Mais le silence d'Eusèbe ne saurait être à cet égard un argument décisif : les notices concernant Marc et Matthieu ne sont pas rapportées pour démontrer que Papias possédait les deux premiers Évangiles, mais à cause des renseignements importants qu'elles contiennent touchant l'origine de ces écrits. Si Papias citait le quatrième Évangile, Eusèbe devait trouver la chose toute naturelle, et, par suite, il a pu n'en pas faire mention ; il ne dit pas que saint Clément de Rome a cité les Épîtres de saint Paul, et Clément d'Alexandrie les quatre Evangiles. L'Asie Mineure étant la patrie des écrits johanniques, un évêque de ce pays n'a guère pu ignorer, vers l'an 120, un livre qui a été connu de Basilide, et il n'a pas rejeté un Évangile que saint Irénée, sans doute sur la foi des « Anciens », ses maîtres, recevait comme l'œuvre authentique de l'apôtre Jean. Eusèbe (2) dit que Papias citait la première Épître de saint Jean, et il est peu croyable qu'il ait connu ou accepté l'Épître sans l'Évangile. Enfin, comme il est probable que saint Ignace et saint Polycarpe avaient l'Évangile de saint Luc et les Actes, on peut dire la même chose de Papias.

(1) Il convient de faire au sujet du proto-Matthieu la même réflexion que sur le proto-Marc. Si la critique démontre, par les preuves internes, que notre premier Évangile n'est pas une œuvre absolument homogène et ne peut pas être une simple traduction de l'ouvrage araméen composé par s. Matthieu, il n'en faudra pas moins renvoyer la publication du Matthieu grec à une époque très reculée, sous les auspices d'un personnage considérable de l'âge apostolique.

(2) *Loc. cit.* Il est pourtant difficile de croire qu'Eusèbe n'eût pas signalé chez Papias l'usage du quatrième Évangile, si l'évêque d'Hiérapolis s'en était beaucoup servi ou l'avait expressément cité. On peut

Il a employé aussi la première Epître de saint Pierre (1), ainsi que l'Apocalypse (2), qu'il interprétait à la lettre, en sorte qu'il y puisa le millénarisme (3). Cette circonstance ne contribua pas peu à discréditer son livre dans les siècles suivants.

Section IVe. — Conclusions.

Si nous voulons maintenant embrasser d'un seul coup d'œil les résultats de nos recherches, nous trouvons d'abord, en ce

faire la même observation au sujet de saint Luc et des Actes. En tout cas, on ne saurait accepter comme historique ce témoignage d'un manuscrit du Vatican (ixe siècle, passage copié par Thomasius) : *Evangelium Johannis manifestatum et datum est Ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto; sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Johannis carus, in exotericis, id est in extremis* (!) *quinque libris retulit. Descripsit vero evangelium dictante Johanne recte.* Si une pareille notice avait existé dans l'ouvrage de Papias, il est certain qu'Eusèbe l'aurait signalée. Le même texte fait de Marcion un contemporain de s. Jean. Papias est présenté ailleurs comme secrétaire de s. Jean dans la composition de l'Évangile (*Catena in S. Joan.* ed. Corderius, Anvers 1630, d'après un ancien manuscrit grec). On ne saurait dire s'il y a derrière ces données légendaires un fond historique, à savoir une mention expresse du quatrième Évangile dans le livre de Papias. Cf. Zahn, I, 898-900. Il est très possible que Papias ait connu l'Évangile de s. Jean, et qu'il ne s'en soit guère servi, parce que la forme des discours du Seigneur dans les Synoptiques convenait mieux au but qu'il se proposait en écrivant son livre.

(1) Eusèbe, *ibid.*

(2) André de Césarée, *Praef. in Apoc, int. op. Chrysost.* (P. g. 106, 220, 493).

(3) S. Jérôme, *De vir. ill.* 18 (P. l. 23, 637). Cf. s. Irénée, *Haer.* v, 33 (P. g. 7, 1214). On peut voir, dans les récentes éditions des Pères apostoliques, les fragments de Papias qui ont été conservés par divers auteurs, et qui représentent quelques-uns des emprunts faits par l'évêque d'Hiérapolis à la tradition orale. Eusèbe *loc. cit.* dit que Papias a reproduit l'histoire de la femme adultère, et il observe que le même récit se trouve dans l'Évangile des Hébreux (ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ κατ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει). Mais est-ce là que Papias l'avait prise ? Du moins, il ne la citait pas expressément comme appartenant au quatrième Évangile ; car Eusèbe n'aurait pas manqué de relever ce fait.

qui regarde les Évangiles, que, vers la fin du premier siècle et le commencement du second, saint Matthieu et saint Luc étaient connus dans toutes les communautés chrétiennes sur lesquelles nous avons des renseignements. Nous avons déjà dit pourquoi l'on ne peut pas prouver directement qu'il en est ainsi de saint Marc ; mais le défaut de témoignages romains et alexandrins est amplement compensé par le suffrage favorable de l'apôtre Jean et de ses disciples. Le second Évangile n'a certainement pas été composé en Asie Mineure, et, puisque nous l'y trouvons avant la fin du premier siècle, il faut qu'il se soit répandu assez rapidement dans l'Église. L'Évangile de saint Jean a pour premiers témoins saint Ignace, saint Polycarpe et les « vieillards » qui eurent pour disciple saint Irénée; il était connu à Alexandrie dans le premier quart du second siècle. Avant qu'il fût composé, les Évangiles de Matthieu et de Marc, sans doute aussi celui de Luc, servaient à l'édification des communautés chrétiennes, et il paraît avoir été écrit en vue de l'enseignement ecclésiastique, pour compléter à cet égard les lacunes des autres. A partir de l'an 130, nous allons le trouver partout : il a donc eu dès l'abord une grande vogue et il semble avoir été accepté partout sans contestation. Le besoin commun des chrétientés dispersées, leurs relations fréquentes, l'activité même des disciples de saint Jean durent contribuer à ce résultat. Le canon évangélique se trouva ainsi constitué en fait.

Mais que s'était-il passé entre la mort des apôtres Pierre et Paul et celle de saint Jean ? Combien de temps l'Évangile de saint Matthieu demeura-t-il sans être traduit, et par quelle autorité fut recommandé l'Évangile grec ? Une autorité apostolique intervint-elle de manière ou d'autre pour favoriser la diffusion du deuxième et du troisième Évangile ? Les Synoptiques entrèrent-ils dès l'abord en possession régulière et continue de la lecture ecclésiastique, à mesure qu'ils arrivaient dans les communautés ? Fut-il nécessaire que les Églises se

concertassent pour écarter les Évangiles entièrement dépourvus d'autorité apostolique, ou bien le discernement se fit-il d'une manière en quelque sorte naturelle entre les Évangiles retenus par l'Église et ceux qu'elle n'a point gardés, les circonstances de publication étant différentes pour les uns et pour les autres ? Ce sont autant de questions qui ne comportent pas de réponse certaine. Il paraît bien que l'autorité de personnages considérables, celle de saint Jean par exemple, a contribué beaucoup, dans un temps donné, à établir le crédit des deux premiers Évangiles canoniques, peut-être même du troisième ; ils durent gagner ensuite en prestige à mesure que les disciples immédiats du Sauveur disparaissaient, et que le besoin de recourir aux sources écrites devenait plus pressant. Les Évangiles non canoniques, moins autorisés dès l'abord, parce que leurs auteurs n'étaient pas apôtres, ni disciples recommandés par un apôtre, se répandaient moins facilement en dehors du lieu de leur origine ; ils se trouvaient restreints à l'usage privé, plus tard exposés à la suspicion, et finalemen condamnés à l'oubli. Les chrétientés les plus florissantes durent se former d'assez bonne heure une tradition pratique en rapport avec les instructions reçues de leurs fondateurs. Le prestige du dernier apôtre suffit ensuite à faire accepter le quatrième Évangile. Nous ne saisissons pas dans les temps postérieurs la moindre hésitation sur le nombre des Évangiles autorisés : ce fait ne s'expliquerait pas, s'il y avait eu à l'origine une période de confusion durant laquelle on eût employé indistinctement les quatre Évangiles que l'Église a retenus comme canoniques, et les autres ouvrages du même genre dont saint Luc atteste l'existence et qui se sont perdus. On ne serait point passé du chaos à l'ordre et à l'unité, sans lutte ou du moins sans effort, sans l'intervention d'un pouvoir central dont les décisions auraient eu ensuite force de loi. Aucune trace n'est restée d'un semblable travail. Il faut donc penser que nos quatre Évangiles ont trouvé dans les circonstances de

leur publication des garanties suffisantes pour les mettre hors de pair à l'égard de tous les autres ouvrages ayant le même objet, et que, pour cette raison, l'ancienne Église n'eut point à se prononcer sur la valenr respective des uns et des autres, attendu que la question n'avait pas même besoin d'être posée.

Nous trouvons également, dans le premier quart du second siècle, les Épîtres de saint Paul répandues partout. Nous rencontrons la première aux Corinthiens et l'Épître aux Romains, à Rome, à Corinthe, à Antioche, à Smyrne, à Philippes, à Alexandrie ; l'Épître aux Ephésiens est connue à Rome, à Antioche, à Smyrne, à Éphèse, à Philippes ; de même, la première à Timothée. Il est certain que Clément de Rome, Ignace et Polycarpe avaient une collection d'Épîtres pauliniennes, et, selon toute vraisemblance, cette collection était la même dans les Églises de Rome, de Corinthe, d'Antioche, de Smyrne, de Philippes. Que renfermait-elle ? Probablement les treize Épîtres que la tradition chrétienne a constamment attribuées à saint Paul. Il avait pu exister, du vivant même de l'Apôtre, des recueils partiels ; le recueil général ne se fit sans doute qu'après sa mort et par l'initiative de quelque Église particulièrement dévouée à son souvenir. Saint Clément et surtout saint Polycarpe supposent que les chrétientés auxquelles sont adressées leurs lettres possèdent les Épîtres pauliniennes qu'ils ont eux-mêmes : cela ne se comprendrait guère si chaque Église avait formé son recueil séparément, avec les éléments qu'elle avait pu se procurer, et si l'on n'avait pas été partout en possession d'un recueil comprenant un nombre de pièces déterminé. On n'attendit sans doute pas longtemps après la mort de Paul pour recueillir ses instructions. Nous voyons, par la lettre de Polycarpe, que les Épîtres de saint Ignace furent réunies très peu de temps après leur rédaction et le martyre de leur auteur. On ne dut pas apporter moins de zèle à rassembler les lettres de Paul qu'on ne fit plus tard pour celles de l'évêque d'Antioche, et la collection se constitua de

la même manière, à une date que l'on peut fixer approximativement vers l'an 70 ou 80, puisqu'elle doit être notablement antérieure à celle de l'Épître de saint Clément. Nous avons relevé certains indices qui donnent à penser que le recueil d'Épîtres fut constitué d'abord à Corinthe : il put facilement se répandre de ce point central en Macédoine, en Asie Mineure, à Alexandrie, à Rome. Il est à croire que l'Église de Corinthe avait demandé le concours des communautés qu'on savait avoir eu des relations avec l'Apôtre. C'est peut-être alors que la lettre encyclique connue sous le nom d'Épître aux Éphésiens reçut son titre, parce qu'elle avait été communiquée par l'Église d'Éphèse. Il est possible aussi qu'on ait fait un choix, retenant seulement ce qui, par la forme et le contenu, convenait à l'édification des communautés : l'Église de Corinthe avait reçu plus de deux lettres de saint Paul, et l'on ne croira pas qu'elle ait eu soin d'abord de conserver seulement les deux que nous avons, à l'exclusion des autres ; mais celles-ci pouvaient avoir perdu de leur intérêt, étant toutes de circonstance, et, une fois exclues de la collection générale qui se répandait dans les Églises, elles tombèrent aisément dans l'oubli (1).

En dehors des Évangiles et des Épîtres pauliniennes, il n'y avait certainement pas, au commencement du second siècle, une troisième collection aussi déterminée que les précédentes et comprenant les autres écrits apostoliques. Toutefois, on peut dire que les Actes des Apôtres suivaient les destinées du troisième Évangile, et les Épîtres de saint Jean, celles du quatrième.

L'Apocalypse paraît s'être répandue assez lentement hors de l'Asie Mineure ; mais on ne saurait trop insister sur ce fait, que Papias et les maîtres d'Irénée, c'est-à-dire les disciples mêmes de saint Jean, la tenaient pour une œuvre authentique

(1) V. Zahn, I, 811 et suiv.

de cet apôtre, et en plaçaient la composition dans les dernières années de Domitien.

La première Épître de saint Pierre était connue à Rome et en Asie Mineure, probablement aussi à Alexandrie. Les traces de la seconde Épître sont beaucoup plus incertaines. On peut en dire autant de l'Épître de saint Jacques et surtout de celle de saint Jude.

L'Épître aux Hébreux était connue à Rome ; mais là, on ne la regardait pas comme l'œuvre personnelle de saint Paul. Bien que nous n'ayons pas à cet égard de témoignage direct, nous ne pouvons guère douter qu'elle n'ait été connue aussi à Alexandrie et qu'elle n'y ait été regardée comme paulinienne. L'ancienne tradition alexandrine, attestée par Clément et Origène, est tellement ferme sur ce dernier point, que, selon toute vraisemblance, la collection des Épîtres de saint Paul n'a jamais existé, dans la grande métropole égyptienne, sans l'Épître aux Hébreux. Comment la même lettre pouvait-elle passer pour paulinienne à Alexandrie et n'être pas regardée comme telle à Rome ? C'est un problème dont la solution dépend en grande partie de l'opinion qu'on adopte touchant l'origine de cette Épître. Si l'on admet qu'elle a été écrite par un disciple de saint Paul, avec l'approbation et sous la responsabilité de son maître, on comprendra qu'elle ait pu être jointe dès l'abord, mais comme appendice, à la collection des treize lettres pauliniennes, ne pas être confondue avec ces dernières dans les endroits où l'on était mieux renseigné sur les circonstances de sa rédaction, et leur être au contraire complétement assimilée, dans telle et telle Église où l'on était moins bien informé. Dans celles-ci, on la recevait comme de saint Paul ; dans les autres, au contraire, s'habituant à la considérer comme l'œuvre d'un disciple, on ne la réunit pas aux lettres dictées ou écrites par l'Apôtre lui-même, et c'est ainsi qu'elle a pu rester longtemps en dehors du canon occidental.

Toutefois cette hypothèse est sujette à de graves objections(1).

Le Nouveau Testament s'offre à nous, au commencement du second siècle, sous la forme de deux collections : celle des Évangiles, avec les Actes comme supplément, et celle des Épîtres de saint Paul, auxquelles se rattache par un lien plus ou moins solide l'Epître aux Hébreux. Viennent ensuite différents écrits qui ne forment pas collection, et qui sont plus ou moins répandus : Épîtres de saint Pierre, de saint Jean, de saint Jacques, de saint Jude, Apocalypse. Au point de vue de la diffusion et de l'usage ecclésiastique, d'autres écrits qui ne sont point restés dans le canon de l'Église se présentent à peu près dans les mêmes conditions que ces derniers; car ils jouissent d'un grand crédit dans le milieu de leur publication, et servent à l'édification des fidèles : ce sont la première Épître de saint Clément, le Pasteur d'Hermas, les Épîtres de saint Ignace et celle de saint Polycarpe, auxquels il faut joindre quelques apocryphes. Les deux collections seules, abstraction faite de l'Épître aux Hébreux, constituent le noyau ferme de ce qu'on appellera plus tard le canon du Nouveau Testament. Le reste, sorte d'appendice aux contours indéterminés, fournira la matière des divergences et des discussions auxquelles donnera lieu ultérieurement la délimitation du recueil scripturaire.

(1) Il est fort possible que l'Ép. aux Hebr. soit arrivée à Alexandrie avec les Épîtres pauliniennes, et que, les indications particulières concernant son origine faisant absolument défaut, on l'ait attribuée à s. Paul.

CHAPITRE II

LES ÉCRITS DU NOUVEAU TESTAMENT DEPUIS L'AN 130 JUSQUE VERS L'AN 170

Durant cette période, l'Eglise grandit au milieu des persécutions. Les docteurs, prêts au martyre, n'en essaient pas moins d'éclairer leurs contemporains sur le véritable caractère du christianisme, et ils écrivent les plus anciennes apologies qui nous aient été conservées. En même temps, l'hérésie se développe et l'on voit apparaître les sectes les plus célèbres de la gnose. La littérature apocryphe se multiplie. Les livres du Nouveau Testament servent toujours, et de plus en plus, à l'instruction et à l'édification des fidèles ; mais, pas plus que dans la période précédente, ils n'apparaissent encore bien nettement comme constituant le complément nécessaire du recueil inspiré dont l'Ancien Testament forme la première partie. Nous allons donc interroger sur l'état du Nouveau Testament vers le milieu du second siècle les auteurs chrétiens, spécialement les apologistes, puis les principaux gnostiques. Nous étudierons ensuite avec plus de précision que nous n'avons fait dans le chapitre précédent le rapport de la littérature apocryphe avec la littérature canonique, et, de

même, le rapport du Nouveau Testament avec l'Ancien au point de vue de l'autorité divine et de l'inspiration.

Section première. — Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne.

Parmi les témoignages que nous avons à recueillir, il en est deux qui ont une importance particulière, celui de saint Justin et celui de son disciple Tatien. Après les avoir exposés séparément, avec tout le développement qu'ils méritent, nous présenterons en un seul groupe les renseignements fournis par les autres documents ecclésiastiques de cette époque.

§ 1. — Le Nouveau Testament de saint Justin.

Saint Justin, originaire de Néapolis (Naplouse), l'ancienne Sichem, s'est converti au christianisme vers l'an 130 ; il a passé ensuite plusieurs années à Rome, et c'est là qu'il a subi le martyre, sans doute en l'an 163. A la fin de sa première Apologie (1), décrivant le repas eucharistique, il dit que cette institution vient du Christ lui-même, selon qu'il est raconté « dans les mémoires des Apôtres, qu'on appelle Évangiles (2). » Les mémoires des Apôtres sont lus dans les assemblées chrétiennes avec les écrits des prophètes(3). L'apologiste, pour se faire comprendre de ses lecteurs, désigne les Évangiles par une appellation qui donne une idée suffisamment exacte de leur contenu et de leur autorité ; mais il est clair, et saint

(1) I *Apol.*, 66 (P. g. 6, 429). Les savants ne sont pas d'accord sur la date de cet ouvrage. Les uns le font composer en l'an 138 ou 139 ; les autres en 144, 147, ou même entre 150 et 160. Le Dialogue avec Tryphon a été écrit sans doute vers l'an 150.

(2) Οἱ γαρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, κτλ.

(3) Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται. *Ibid.* 67 (P. g. 6, 429).

Justin le dit lui-même, que le terme communément employé dans l'Église était celui que la tradition nous a conservé. Le nom d'Évangile, employé d'abord au singulier pour signifier le contenu des livres, avait donc fini par s'appliquer aux livres mêmes et à chacun d'eux, en sorte qu'il pouvait se mettre au pluriel. Peut-être saint Justin, en sa qualité de philosophe, faisait-il dans sa pensée un rapprochement entre les Évangiles, écrits par les disciples du Seigneur en vue de raconter la vie et la prédication de leur Maître, et les Ἀπομνημονεύματα où Xénophon reproduit les enseignements de Socrate (1).

Les Évangiles en question sont évidemment un corps d'ouvrages aussi déterminé que la collection des écrits prophétiques de l'Ancien Testament. Justin, d'ailleurs, se présente aux ennemis du christianisme comme l'ambassadeur de l'Église, le défenseur de ses doctrines et de ses pratiques : les Évangiles dont il parle sont ceux que l'Église universelle employait de son temps, c'est-à-dire les quatre dont nous nous servons encore aujourd'hui. Mais il n'est pas inutile d'établir directement cette conclusion, par les œuvres mêmes de l'apologiste martyr.

Dans le Dialogue avec Tryphon, il dit que les « Mémoires » ont été écrits soit par les Apôtres, soit par les disciples des Apôtres (2) : il connaît donc au moins deux Évangiles ayant pour auteurs des Apôtres, et deux Évangiles ayant pour auteurs des disciples. Cette distinction correspond on ne peut mieux à la distribution de notre canon évangélique. Si l'on examine après cela dans le détail les œuvres de saint Justin, on trouve qu'il s'est servi de nos quatre Évangiles, et que, s'il a puisé, dans tel ou tel cas, à des sources apocryphes, il n'en cite aucune sous le titre de Mémoires des Apôtres, titre qui équivaut pour lui à celui d'Évangiles ecclésiastiques.

(1) Cf. II *Apol.* 10-11 (P. g. 6, 400-401).

(2) Ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασι ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, κτλ. *Dial. c. Tryph.* 103 (P. g. 6, 717).

On ne conteste guère qu'il ait employé l'Évangile de saint Matthieu. Les citations qu'il en fait, soit dans la première Apologie (1), soit dans le Dialogue avec Tryphon (2), sont assez nombreuses ; seulement il traite le texte évangélique avec une liberté qu'il prend aussi à l'égard des Septante, y introduisant les modifications qu'il juge convenables pour le rendre intelligible à ses lecteurs non chrétiens.

Les traces du second Évangile sont naturellement beaucoup plus rares : il y a néanmoins un certain nombre de passages où les textes cités par saint Justin sont avec saint Marc en relation plus étroite qu'avec les endroits parallèles des deux autres Synoptiques (3). Il est même très probable que l'Évan-

(1) I *Apol.* 15 : *Matth.* v, 28, 29, 32 ; xix, 12 ; ix, 13 (cf. *Luc.* v, 32) ; v, 46, 44 ; vi, 19, 20 ; xvi, 26 (cf. *Marc.* viii, 36-37 ; *Luc.* ix, 25) ; v, 45 ; vi, 25, 26, 33 ; c. 16 : *Matth.* v, 22, 41, 16, 34, 37 ; vii, 21, 22 ; xiii, 42-43 ; vii, 15-16, 19 ; xxii, 17, 19-21 (P. g. 6, 349-353).

(2) *Dial. c. Tryph.* 17 : *Matth.* xxi, 13 ; xxiii, 23, 27 (P. g. 6, 513) ; c. 35 : *Matth.* vii, 15 ; xxiv, 11 (P. g. 6, 549-552) ; c. 49 : *Matth.* iii, 11-12 ; xvii, 12 (P. g. 6, 584) ; c. 51 : xi, 12-15 (P. g. 6, 589) ; c. 76 : viii, 11 ; vii, 22 (P. g. 6, 653) ; c. 78, mention de l'adoration des Mages, d'après *Matth.* ii, 1-12, de l'apparition de l'ange à Joseph pour l'empêcher de renvoyer son épouse, d'après *Matth.* i, 18-25, du voyage en Égypte, d'après *Matth.* ii, 13-15, avec les citations de Michée et de Jérémie alléguées par l'évangéliste (P. g. 6, 657 ; cf. c. 88, 102 et 103, P. g. 6, 685, 712-717) ; c. 93 : *Matth.* xxii, 37-40 (P. g. 6, 697) ; c. 99 : *Matth.* xxvi, 39 (P. g. 6, 708) ; c. 100 : *Matth.* xi, 27 (P. g. 6, 700) ; c. 105 : *Matth.* v, 20 (P. g. 6, 721) ; c. 107 : xii, 39 (P. g. 6, 724) ; c. 112 : xxiii, 27 (P. g. 6, 736) ; c. 120 : viii, 11 (P. g. 6, 756) ; c. 122 : xxiii, 15 (P. g. 6, 760) ; c. 140 : viii, 12 (P. g. 6, 797).

(3) I *Apol.* 16 (P. g. 6, 353) : *Marc.* x, 17-18. (Cf. *Luc.* xviii, 18-19) ; c. 45 (P. g. 6, 397) : Ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ ἐξελθόντες, πανταχοῦ ἐκήρυξαν, paraît emprunté à la finale contestée du second Évangile, *Marc.* xvi, 20. Rien d'étonnant à ce que Justin ait connu cette finale : il est probable qu'elle se trouvait dans le *Diatessaron* de Tatien, son disciple. *Dial.* 76, 100 (P. g. 6, 653, 709) : *Marc.* viii, 31 (cf. *Luc.* ix, 22). Un passage du fragment *De resurrectione*, 9 (P. g. 6, 1588), semble emprunté à *Marc.* iv, 40. Dans cet endroit, où il est question de l'apparition du Christ à ses disciples après sa résurrection, l'auteur fait des emprunts aux quatre Évangiles et aux Actes. V. Zahn, i, 509.

gile de saint Marc est cité dans le Dialogue avec Tryphon sous le nom de « Mémoires » de Pierre (1). L'ancienne tradition chrétienne touchant l'origine de ce livre explique suffisamment une telle façon de parler, et il n'est point nécessaire, ou plutôt il serait puéril d'admettre que saint Justin a en vue l'Évangile de Pierre, production apocryphe dont on ignore la date et le contenu. On ne doit pas oublier que saint Justin connaissait plus d'un Évangile composé par un disciple des Apôtres. Or, les Évangiles apocryphes ne se réclament pas des disciples. Saint Justin, qui a connu l'Évangile de saint Luc, connaissait donc aussi celui de saint Marc.

Le passage même où les auteurs évangéliques sont partagés en deux séries, les Apôtres et les disciples des Apôtres, sert à introduire le récit de la sueur de sang au jardin des Oliviers, récit qui appartient en propre au troisième Évangile (2). Saint Justin lui emprunte également certains détails concernant la naissance de saint Jean-Baptiste, celle du Sauveur, le début de son ministère à l'âge de trente ans (3), en un mot les particularités de l'histoire évangélique dont les deux autres Synop-

(1) *Dial.* 106 (P. g. 6, 724): Καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον, ἕνα τῶν ἀποστόλων, καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφούς, υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς κ τ λ L'auteur a en vue *Marc.* III, 16-17, où ces changements de nom sont rapportés en même temps, et non *Matth.* x, 2, xvi, 18, *Luc.* vi, 14 t *Jean.* I, 43, où il n'est question que de Pierre. Le pronom αὐτοῦ, dés gnant l'auteur ou le personnage principal des « Mémoires », peut se rapporter grammaticalement soit à Jésus soit à Pierre ; mais, comme Justin n'appelle jamais les Évangiles « Mémoires du Christ », il se rapporte plutôt à Pierre. On n'est pas obligé de lire αὐτῶν au lieu de αὐτοῦ. Zahn, I, 510.

(2) *Luc.* XXII, 44, passage deutérocanonique.

(3) *Dial.* 84 (P. g. 6, 676) : mention d'Élisabeth, mère de Jean-Baptiste, d'après *Luc.* I, 7 ; I *Apol.* 33, et *Dial.* 100 (P. g. 6. 381, 07 0) récit de l'Annonciation et mention de l'archange par le nom de Gabriel, d'après *Luc.* I, 26 et suiv. I *Apol.* 34, et *Dial.* 78 (P. g. 6, 384, 657) : mention de Quirinius, d'après *Luc.* II, 2. I *Apol.* 13, 46, *Dial*

tiques et saint Jean ne parlent pas. Enfin, quelques paroles du Seigneur sont citées d'après saint Luc (1).

Le second Évangile composé par un apôtre et connu de saint Justin est l'Evangile de saint Jean. L'apologiste dit savoir, par les « Mémoires des Apôtres », que Jésus est le fils unique du Père, son Verbe, et qu'il s'est fait homme, naissant d'une vierge, qu'il s'est fait chair (2). Où saint Justin aurait-il puisé cette doctrine du Verbe sinon dans saint Jean ? Il prend à la même source de nombreuses comparaisons ou expressions caractéristiques (3). On ne peut retourner le rapport de dépen-

88 (P. g. 6, 343, 397, 685) : prédication de Jésus à l'âge de trente ans, au temps de Ponce-Pilate et de Tibère, d'après *Luc.* III, 1, 23.

(1) I *Apol.* 15 (P. g. 6, 352) : *Luc.* VI, 28, 36, 29 (Cf. *Matth.* V, 39 et suiv.) ; c. 17 (P. g. 6, 356) : *Luc.* XII, 48 ; c. 19 (P. g. 6, 357) : *Luc.* XVIII, 27 ; c. 66 (P. g. 6, 429), institution de l'Eucharistie : cf. *Luc.* XXII, 19. *Dial.* 103 (P. g. 6, 721) : dernières paroles du Christ sur la croix, *Luc.* XXIII, 46.

(2) Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν προεδήλωσα. *Dial.* 105 (P. g. 6, 720-721). Cf. II *Apol.* 6, (P. g. 6, 453) ; *Dial.* 100 (P. g. 6, 709). Υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν, ὅς τινα τρόπον σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν. I *Apol.* 32 (P. g. 6, 380). Cf. I *Apol.* 66 ; *Dial.* 45, 84, 100 (P. g. 6, 428, 673, 709). Moïse a dit en figure que le Christ laverait sa robe dans le sang du raisin (*Gen.* XLIX, 11), ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ. *Dial.* 63 (P. g. 6, 620). Cf. *Dial.* 76, 84, I *Apol.* 32 (P. g. 6, 652, 673, 380), etc. Il n'y a probablement pas ici une simple application de *Jean.* I, 13, mais un emprunt direct. S. Irénée lisait de même : *Non enim ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex voluntate Dei Verbum caro factum est. Haer.* III, 16, 2 (P. g. 7, 922). Cf. Tertullien, *De carne* 19, 24 (P. l. 2, 784, 791), où les Valentiniens, qui avaient notre leçon actuelle, sont accusés de falsification. I *Apol.* 61 (P. g. 6, 420), parole du Christ, empruntée au discours avec Nicodème, *Jean.* III, 3-5.

(3) I *Apol.* 60 (P. g. 6, 417), et ailleurs, symbolisme du serpent d'airain élevé par Moïse : cf. *Jean.* III, 15. I *Apol.* 6 (P. g. 6, 337), sur l'adoration du Père, du Fils et de l'Esprit, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ : cf. *Jean.* IV, 24, V, 23. S. Justin emploie λόγος au lieu de πνεῦμα, soit parce qu'il vient d'employer πνεῦμα au sens personnel, soit plutôt pour être

dance et soutenir que l'auteur du quatrième Évangile a puisé dans saint Justin (1), ou qu'un Évangile perdu a été mis à contribution par tous les deux (2); car il est bien établi que notr Évangile était alors et depuis assez longtemps dans l'usage ecclésiastique. Si les emprunts ne sont pas plus nombreux, cela tient à la nature des écrits qui nous restent du saint martyr : pour donner aux païens une idée de la morale chrétienne, il y avait plus à prendre dans le Sermon sur la montagne que dans les discours de saint Jean ; et, de même, pour prouver contre les Juifs l'accomplissement des prophéties en Jésus-Christ, saint Matthieu fournissait des éléments que ne contient pas le quatrième Évangile (3).

Les « Mémoires des Apôtres » sont donc les quatre Évangiles de la tradition chrétienne. Cette conclusion peut être considérée comme certaine en dépit de toutes les théories que la critique a émises depuis un siècle sur ce sujet, les uns voyant dans ces « Mémoires » les Synoptiques (ou même nos quatre Évangiles) avec l'Évangile des Hébreux, ou l'Évangile de Pierre (4), ou un Évangile absolument perdu (5) ; d'autres une harmonie des Synoptiques (6), ou bien encore un proto-Matthieu et un proto-Luc (7). Comment toutes ces sources non

mieux compris de ses lecteurs païens. *Dial.* 110 (P. g. 6, 729), comparaison de l'Église et de la vigne : cf. *Jean.* xv, 1 et suiv.

(1) Volckmar, *Der Ursprung unserer Evang.* (1866).

(2) Credner, Hilgenfeld et plusieurs autres.

(3) La question des Évangiles employés par s. Justin est traitée avec une grande abondance de détails par Zahn, *op. cit.* I, 463-558.

(4) Hilgenfeld, *Krit. Untersuch. über d. Evang. Justins ;* Credner, *Beiträge*, I, 260.

(5) Antérieur aux synoptiques, Bousset, *Die Evangeliencitate Justins* (1891).

(6) M. v. Engelhardt, *Das Christenthum Justins*, *ap.* Zahn, I, 536.

(7) L. Paul, *Die Abfassungszeit der syn. Evang., ein Nachweis aus Justinus* (1887). D'après M. Renan (*Église chrétienne*, 385) l'Évangile de Justin « n'est précisément aucun des trois Synoptiques. C'était probablement l'Évangile des Hébreux dit « Évangile des douze Apôtres » ou « de Pierre », non sans analogie avec la *Genna Marias*, ou

canoniques auraient-elles pu être en crédit dans l'Église vers l'an 150, alors que, vingt ans après, il n'en est plus question ? Disons cependant, non pour justifier ces hypothèses, mais pour expliquer comment elles ont pu se produire, que saint Justin a certainement connu et mis à contribution des documents apocryphes ou des traditions extra-canoniques. Il dit à plusieurs reprises que les Mages qui adorèrent le Sauveur à sa naissance venaient d'Arabie (1) : ce peut être une explication traditionnelle du texte de saint Matthieu. Il appelle Quirinius procurateur de Judée, et non préfet de Syrie (2) : ici encore il a pu suivre une interprétation particulière, ou comprendre inexactement le troisième Évangile. Il dit aussi que Jésus naquit dans une grotte, et, bien qu'il y ait à cet égard une tradition fort ancienne, on peut croire que ce renseignement est pris dans le Protévangile de Jacques (3). C'est probablement sous l'influence de la même source qu'il affirme toujours l'origine davidique de Marie quand il parle de la généalogie du Sauveur, et ne tient pas compte de ce que les listes généalogiques du premier et du troisième Évangile aboutissent à saint Joseph (4). Racontant la naissance de Jésus, il combine certains textes de saint Matthieu et de saint Luc de la même façon que l'Évangile apocryphe (5). Quand il affirme que Jésus lui-même exerça le métier de charpentier, qu'il fabriqua des jougs et des charrues (6), il ne fait pas sans doute qu'amplifier les données

Protévangile de Jacques, et peut-être identique à l'Évangile des ébionites.» Un tel Évangile aurait été assurément le plus extraordinaire qu'on eût jamais vu, puisqu'il aurait contenu à la fois ce qui est dans les Synoptiques et ce qui est dans les apocryphes. Mais Justin lui-même parle de plusieurs Évangiles.

(1) *Dial.* 77, 78 (P. g. 6, 656, 660), et souvent ailleurs.

(2) I *Apol.* 34 (P. g. 6, 384) : cf. *Luc.* II, 2.

(3) Tischendorf, *Evang. apocrypha* (2e éd.), 33, c. 18.

(4) *Dial.* 43, 45, 100 (P. g. 6, 568, 572-573, 709). Cf. *Protev.* c. 10.

(5) I *Apol.* 33 (P. g. 6, 381) : cf. *Luc.* I, 26-37, *Matth.* I, 21, *Protev.* c. 11.

(6) *Dial.* 88 (P. g. 6, 688).

des Évangiles canoniques, mais il s'inspire soit d'une tradition, soit de quelque apocryphe, par exemple, l'Évangile de Thomas (1). De même, quand nous lisons dans le Dialogue avec Tryphon : « Jésus étant venu au fleuve du Jourdain où Jean baptisait, lorsqu'il descendit dans l'eau, un feu s'alluma dans le Jourdain ; et ses Apôtres ont écrit que lorsqu'il sortit de l'eau, le Saint-Esprit vola sur lui en forme de colombe (2) », la teneur même du texte invite à ne pas confondre ce qui appartient à nos Évangiles canoniques avec la mention du feu, laquelle ne s'y rencontre pas. Si l'on trouve cette remarque un peu subtile (3), rien ne s'oppose à ce que saint Justin ait mêlé au récit authentique des Évangiles un détail qui est également rapporté dans le Diatessaron de Tatien, et même dans quelques anciens manuscrits latins de saint Matthieu (4). Il a pu le prendre soit dans la tradition, soit même dans son exemplaire du premier Évangile. Des écrivains ecclésiastiques moins anciens que saint Justin, et que l'on ne peut soupçonner d'avoir accepté plus de quatre Évangiles canoniques, ont usé d'une liberté semblable. Aucun texte apocryphe n'étant cité comme appartenant aux « Mémoires des Apôtres », il reste seulement que saint Justin, comme beaucoup d'autres Pères, a cru pouvoir

(1) Cf. Tischendorf, *op. cit.* 152.

(2) Κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάν, καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν. *Dial.* 88 (P. g. 6, 685).

(3) Elle est fondée sur le texte et sur la comparaison d'autres passages du Dialogue, c. 88 et 103 (P. g. 6, 688, 717), où Justin revient sur le même sujet, sans mentionner la circonstance du feu.

(4) V. Zahn I, 550. Il est également question de ce feu dans l'Évangile des ébionites ; mais le récit est disposé autrement. Lorsque Jésus sort de l'eau, les cieux s'ouvrent, le Saint-Esprit descend, une voix se fait entendre, καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. Hilgenfeld, *Nov. Testam. extr. canon.* (2e éd.) IV, 33. Cet auteur suppose, *ibid.* 15, 20, que la mention du feu se trouvait dans l'Évangile araméen ; ce n'est qu'une hypothèse.

accepter certaines traditions écrites ou orales, sans préjudice de la considération due aux Évangiles authentiques, et que, dans ses citations des paroles du Seigneur, il apporte moins d'exactitude que la plupart des écrivains postérieurs. Nous en avons dit plus haut la raison (1).

Parmi les autres écrits du Nouveau Testament, saint Justin n'a cité expressément que l'Apocalypse. Il la reconnaît comme œuvre de l'apôtre Jean, et il l'emploie, avec les prophéties de l'Ancien Testament, pour démontrer que le Christ régnera mille ans à Jérusalem, avant la résurrection générale (2). Ayant le quatrième Évangile et l'Apocalypse, il devait posséder au moins la première Épître de saint Jean : on en retrouve en effet quelques traces dans ses écrits (3).

On a dit que Justin, à cause de ses tendances judéo-chrétiennes, n'aimait pas saint Paul, déclinait son autorité, et pour ces motifs, n'avait pas même jugé à propos de le nommer (4). Hypothèse inadmissible ; car l'homme qui se pose, vers le milieu du second siècle, comme le champion de l'Église universelle, qui a été cité avec honneur par saint Irénée, ne peut avoir été l'ennemi de saint Paul. Il est vrai que saint Justin, lorsqu'il parle des Apôtres, les met toujours au

(1) S. Justin a cité comme paroles du Seigneur deux sentences : Ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις ὑμᾶς κρινῶ (*Dial.* 47, P. g. 6, 580) et : Ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις (*Dial.* 35, P. g. 6, 549), dont la première paraît venir d'Ézéchiel XVIII, 24-28 ou XXXIII, 12-16, et l'autre de I *Cor.* XI, 18-19. Peut-être l'enseignement de ces passages s'était-il résumé dans la forme proverbiale qu'on vient de voir et qui pouvait aisément les faire prendre pour des paroles évangéliques. V. Zahn I, 547, 550. Dans son Apologie, s. Justin parlant de la mort du Christ renvoie ses lecteurs aux actes officiels rédigés sous Ponce-Pilate (I *Apol.* 35, 48 ; P. g. 6, 384, 400), et il est bien probable qu'il a en vue un livre apocryphe, les *Acta Pilati*.

(2) *Dial.* 81 (P. g. 6, 670).

(3) Cf. I *Apol.* 32 (P. g. 6, 380, B), *Dial.* 54 (P. g. 6, 593, D) et I *Jean.* I, 7, III, 9; *Dial.* 123 (P. g. 6, 764, C) et I *Jean.* III, 1.

(4) Credner, Baur, Renan. S. Pierre n'est nommé que deux fois dans les œuvres de s. Justin, et s. Jean une fois, comme auteur de l'Apocalyse.

nombre de douze ; mais combien de pauliniens, avant et après lui, ont fait de même ! En réalité il a pris dans les Épîtres de saint Paul ce qui convenait à son apologétique, et il s'en est souvent inspiré (1).

Il paraît avoir connu aussi la première Épître de saint Pierre (2) et l'Épître de saint Jacques (3). En plusieurs endroits, il s'inspire de l'Épître aux Hébreux (4) et des Actes des Apôtres (5).

Ajoutons qu'il a sans doute employé aussi la Doctrine des Apôtres ; peut-être même en a-t-il regardé le contenu comme apostolique (6).

(1) Cf. I *Apol.* 46 (P. g. 6, 397, c) et *Col.* I, 15, 17 ; *Dial.* 11 (P. g. 6, 500, A) et *Rom.* IV (nombreuses affinités avec cette Épître en d'autres passages) ; *Dial.* 82 (P. g. 6, 669, B) et I *Cor.* I, 7 ; *Dial.* 89 (P. g. 6, 689) et *Gal.* III, 10-13 ; *Dial.* 32 (P. g. 6, 544, C) et II *Thess.* II, 3 ; *Dial.* 39 (P. g. 6, 560, C), et *Éph.* IV, 8 ; I *Apol.* 5 (P. g. 6, 336, B), *Dial.* 134 (P. g. 6, 788, B) et *Phil.* II, 6-8 ; *Dial.* 47 (P. g. 6, 577, C) et *Tit.* III, 4 ; *De resurrect.* 8 (P. g. 6, 1585, C) et I *Tim.* IV, 1. Si, dans tous ces passages et d'autres semblables, il n'y pas emprunt direct, il y a au moins affinité doctrinale, et de l'ensemble il résulte que s. Justin a connu les Épîtres et qu'il accepte les idées pauliniennes.

(2) Cf. *Dial.* 138 (P. g. 6, 793, B) et I *Pier.* III 20 et suiv. *Dial.* 103 (P. g. 6, 717, A) et I *Pier.* V, 8.

(3) Cf. *Dial.* 49 (P. g. 6, 585, B et *Jac.* III, 19 ; *Dial.* 100 (P. g. 6, 700, D) et *Jac.* I, 15 ; I *Apol.* 16 (P. g. 6, 353, A) et *Jac* V, 12 (Cf. *Matth.* V, 34-37).

(4) Cf. *Dial.* 19, 32, 33 (P. g. 6, 516-517, A ; 545, A, C), et *Hébr.* V, 10, VI, 10, 16, VII, XI, au sujet des patriarches et de Melchisédech ; *Dial.* 118 (P. g. 6, 749, C) et *Hébr.* IX, 11, XIII, 15, sur le sacerdoce du Christ ; de même, *Dial.* 86 (P. g. 6, 681, A) et *Hébr.* V, 4-5 ; I *Apol.* 12, 63 (P. g. 6, 345, A, 425 A) et *Hébr.* III, 1, où Jésus est appelé « apôtre ».

(5) Cf. I *Apol.* 42. (P. g. 6. 392, B), *Dial.* 87 (P. g. 6, 684) et *Act.* I-II, touchant l'Ascension du Sauveur et l'effusion du Saint-Esprit.

(6) Cf. I *Apol.* 61 (P. g. 6. 420-421) et *Doctr.* 7, sur les rites du baptême ; *Dial.* 41 (P. g. 6, 564) et *Doctr.* 14, même application à l'Eucharistie de *Mal.* I, 10-12 ; I *Apol.* 16 (P. g. 6, 353, A) et *Doctr.* 1, 1, précepte de la charité, avec modification identique du texte de *Matth.* XXII, 37.

Si le témoignage de saint Justin ne prouve pas que le recueil du Nouveau Testament ait présenté de son temps une forme arrêtée, sauf en ce qui concerne le recueil des Évangiles, il atteste au moins que la plupart des livres aujourd'hui reçus dans le canon étaient alors dans l'usage ecclésiastique, puisque l'Épître de saint Jude, la seconde Épître de saint Pierre, la seconde et la troisième de saint Jean, sont les seuls écrits canoniques dont il ne semble pas s'être servi.

§ 2. — Le Nouveau Testament de Tatien.

Disciple de saint Justin, Tatien paraît avoir publié à Rome son Discours aux Grecs, quelque temps avant la mort de son maître, c'est-à-dire vers l'an 160. Cet ouvrage ne contient aucune citation formelle des Évangiles ; mais il est évident que l'auteur les connaît, qu'il s'en nourrit, et qu'il a puisé particulièrement dans l'Évangile de saint Jean (1). Toutefois l'importance considérable du témoignage de Tatien vient de sa fameuse harmonie des Évangiles, connue sous le nom de Diatessaron.

Nous n'avons pas à développer ici tous les progrès que la question du Diatessaron a faits dans ces derniers temps, ni à discuter les points douteux qu'elle peut présenter encore (2). Disons seulement que, d'après les conclusions plus ou moins probables de la critique moderne, Tatien, qui était assyrien d'origine, étant retourné dans son pays, se serait fixé à

(1) *Orat.* 13 : Καὶ τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον· Ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει (*Jean.* I, 5). Tatien dit ensuite que le Verbe, λόγος, est la lumière, et que les ténèbres sont l'âme ignorante (P. g. 6, 833) ; c. 5 (P. g. 6, 813, 817) considérations sur le Verbe et la création, sorte de commentaire du prol. de s. Jean ; c. 19 (P. g. 6, 849, c), il est dit de Dieu : Πάντα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν, d'après *Jean.* I, 3. Cf. *Orat.* 32 (P. g. 6, 872, B) et *Luc.* VI, 25 ; v. dans Clément d'Alex., *Strom.* III, 12 (P. g. 8, 1182, B), un fragment de Tatien, qui fait allusion à I *Cor.* VII, 5 et à *Matth.* VI, 24 ou *Luc.* XVI, 13.

(2) V. à ce sujet Zahn I, 369-429 ; II, 530-556.

Édesse et aurait composé là, en syriaque, pour l'usage de la chrétienté qui se formait alors en cette ville, une sorte d'Evangile concordant, par la combinaison des quatre Évangiles reçus dans l'Église. Il paraît certain que le Diatessaron était encore l'Évangile officiel de l'Église syrienne au temps de saint Éphrem, et que c'est seulement pendant le v[e] siècle qu'il qu'il fut remplacé dans la lecture ecclésiastique par les Évangiles séparés. Une telle compilation ne pouvait évidemment se faire sans que certaines modifications fussent introduites dans le texte des quatre livres qu'il s'agissait d'arranger en un seul. Mais, autant qu'on en peut juger par les documents qui nous le font connaître (1), le Diatessaron contenait à peine autant d'additions apocryphes que tel ou tel manuscrit du Nouveau Testament (2).

Il est permis de se demander si Tatien avait traduit aussi les Actes des Apôtres et les Épîtres de saint Paul. La Doctrine d'Addaï, écrit légendaire dont la rédaction première se place dans la seconde moitié du III[e] siècle (3), et qui reflète l'ancienne tradition de l'Église d'Édesse touchant le canon des Écritures (4), fait tenir ce discours à Addaï lui-même, sur son lit de mort : « La Loi, les Prophètes et l'Évangile, dans lesquels vous faites chaque jour des lectures au peuple, et les Épîtres de Paul

(1) Ce sont principalement le commentaire de s. Éphrem sur le Diatessaron, conservé en arménien (*Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephr. doct. syro, in latin. translata a* J. B. Aucher, *ed.* G. Mösinger ; Venise, 1876) ; l'Harmonie des Évangiles de Victor de Capoue (Ranke, *Codex Fuldensis*) ; enfin, le Diatessaron arabe, récemment édité par le P. Ciasca (*Tatiani evv. harmon. arabice ed. et latin. vertit* A. Ciasca ; Rome, 1888).

(2) Zahn I, 393, cite à ce propos le fameux manuscrit de Cambridge (*Cod. Bezae*).

(3) Ce document a été étudié à fond par M. l'abbé Tixeront, dans son livre sur les Origines de l'Église d'Édesse (Paris 1888).

(4) Il en serait ainsi quand même le passage n'appartiendrait pas à la rédaction primitive de la Doctr. d'Addaï, mais au remaniement qu'elle subit au IV[e] siècle. Cf. Tixeront, *op. cit.* 118.

que Simon-Pierre nous a envoyées de la ville de Rome, et les Actes des Apôtres que Jean, fils de Zébédée, nous a envoyés d'Éphèse, tels sont les écrits que vous devez lire dans les Églises du Christ, et vous ne devez pas lire autre chose (1). » L'identité de l'Évangile en question avec le Diatessaron est affirmée dans le livre même. Le recueil syrien du nouveau Testament aurait donc renfermé seulement l'harmonie évangélique de Tatien, les Actes des Apôtres et les Épîtres de saint Paul. L'Apocalypse et les Épîtres catholiques n'y auraient pas trouvé place. Si étrange que le fait puisse paraître, il est confirmé indirectement par l'histoire ultérieure du canon syrien : Aphraates, dont nous aurons à parler plus loin, ne cite que les livres recommandés par Addaï. Comme, d'autre part, Eusèbe (2) relate une tradition qui attribuait à Tatien un travail de critique sur les Épîtres de saint Paul, il est assez probable que la naissante Église de Syrie dut à Tatien son Nouveau Testament, et que les singularités de cette collection sont imputables à son auteur. Esprit indépendant jusqu'à l'hérésie, travaillant sur un terrain neuf, dans une chrétienté qui n'avait pas de traditions, Tatien a pu introduire dans l'usage liturgique son Évangile composite, alors que, dans le monde gréco-romain, les Évangiles séparés avaient conquis une place d'où un Diatessaron, si parfait qu'on le suppose, ne les aurait jamais chassés. De même, il ne serait pas étonnant que les livres qu'il n'a pas jugé bon de traduire aient attendu ensuite assez longtemps pour pénétrer dans le recueil officiel de

(1) *The doctrine of Addaï*, ed. Phillips, 1876, p. 46.

(2) *Hist. eccl.* IV, 29. V. Zahn, I, 425, des conjectures sur l'étendue probable de cette collection d'Épîtres. Peut-être ne contenait-elle pas l'Ép. aux Hébreux.

(3) Les Évangiles séparés ont-ils été traduits en syriaque avant la rédaction du Diatessaron ? Il est plus probable que Tatien écrivit son harmonie évangélique en syriaque, d'après les Évangiles grecs. Si les Évangiles séparés avaient existé en syriaque avant le Diatessaron, on s'expliquerait difficilement le succès de celui-ci.

l'Église d'Edesse. Quoi qu'il en soit de ces points encore douteux, le travail de Tatien sur les quatre Évangiles, à l'exclusion de tout apocryphe, montre suffisamment que l'Église de son temps reconnaissait ces livres et ceux-là seulement comme l'histoire authentique de la vie et de la prédication du Seigneur.

§ 3. — Autres témoignages ecclésiastiques.

Un écrit de date incertaine, mais qui, en tout cas, ne saurait guère être postérieur à l'an 170, l'Epître à Diognète (1), mentionne « les Évangiles » comme un corps d'ouvrages en nombre déterminé, et qui figure à côté de la Loi et des Prophètes (2). On y trouve également une citation de la première Épître aux Corinthiens (3).

La lettre de l'Église de Smyrne sur la mort de saint Polycarpe († 155) renferme quelques allusions aux récits évangéliques et des emprunts à certaines Épîtres de saint Paul (4). Les anciens dont saint Irénée invoquait le témoignage, c'est-à-dire les chefs des Églises d'Asie Mineure vers le milieu du second siècle, avaient certainement entre les mains les mêmes Évangiles que leur disciple. On peut voir d'ailleurs, par les citations de celui-ci, qu'ils employaient dans leur enseignement des paroles du Seigneur prises dans nos Évangiles, et et qu'ils se servaient des Épîtres de saint Paul (5). Nous avons

(1) Plusieurs auteurs mettent la composition de cette Épître au commencement du second siècle ; mais la finale du moins, c. 11-12, où se trouvent le passage concernant les Évangiles et la citation de I *Cor.*, ne doit pas remonter si haut.

(2) Εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ. C. 11.

(3) C. 12 ; I *Cor.* VIII, 1.

(4) Cf. *Mart. Polyc.* 7, et *Matth.* XXVI, 55, *Act*, XXI, 14 ; c. 1, et *Phil.* II, 4 ; c. 2 et I *Cor.* II, 9 ; c. 10 et *Rom.* XIII, 1, 7 (Cf. I *Pier.* II, 13).

(5) V. *Haer.* V, 36 (P. g. 7, 1223) ; IV, 27 (P. g. 7, 1051 et suiv.).

signalé plus haut leur témoignage concernant l'Apocalypse et les autres écrits johanniques.

Méliton de Sardes a composé sur l'Apocalypse un livre qui ne nous a pas été conservé (1).

Hégésippe qui entreprit, vers l'an 150, un voyage durant lequel il visita les principales chrétientés, notamment celles de Corinthe et de Rome, déclare, dans ses mémoires (2), qu'il a trouvé dans toutes les Églises un enseignement conforme « à la Loi, aux Prophètes et au Seigneur ». Sans doute, ce n'est pas là un canon scripturaire ; mais il est évident que s'il y avait eu entre les différentes communautés de graves dissentiments sur l'autorité de certaines parties essentielles du Nouveau Testament, par exemple des Épîtres de saint Paul, Hégésippe n'aurait pu s'exprimer ainsi. Lorsqu'Eusèbe dit que cet auteur s'est servi de l'Évangile des Hébreux, de l'Évangile syriaque, et qu'il a puisé aussi dans la tradition orale des Juifs (3), cela ne signifie pas qu'Hégésippe n'a connu ou employé aucun livre de notre Nouveau Testament. Eusèbe a signalé ce fait comme une singularité qui s'explique par l'origine de l'auteur, de même qu'il mentionne ailleurs les citations d'apocryphes qui se rencontrent dans tels ou tels écrivains ecclésiastiques, sans insister sur les citations des livres canoniques dont ils se sont servis.

Deux apocryphes d'origine très diverse, mais à peu près contemporains des témoignages précédemment allégués,

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.* IV, 26.

(2) Eusèbe, *op. cit.* IV, 22.

(3) Ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ...καὶ ἄλλα δὲ ὡσὰν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει. *Loc. cit.* Qu'est-ce que cet évangile syriaque dont parle Eusèbe ? Dans quel rapport se trouve-t-il avec l'Évangile des hébreux ou nos Évangiles canoniques ? était-ce un évangile araméen dérivé de l'ouvrage original de s. Matthieu ? ou l'Évangile de l'Église syrienne, le Diatessaron, qu'Hégésippe aurait connu aussitôt après que Tatien l'aurait composé ? Ce sont autant de questions qui n'admettent pas de réponse certaine. V. Zahn, I, 411.

donnent aussi à supposer que les livres du Nouveau Testament, surtout les Évangiles, les Actes, et les Épîtres de saint Paul étaient alors connus et vénérés dans toutes les Églises.

Les Testaments des douze Patriarches, écrit de provenance judéo-chrétienne, et qui paraît avoir été composé au plus tard vers le milieu du second siècle, font des emprunts ou contiennent des allusions aux Synoptiques et à saint Jean, aux Actes, aux Épîtres de saint Paul, et probablement aussi à l'Apocalypse (1).

Les Actes de Paul et de Thècle, qui ont dû être écrits vers le milieu du second siècle, et qui ont été rédigés en Asie Mineure (2), sont dans le rapport le plus étroit avec les Actes des Apôtres, l'auteur donnant pour point de départ à sa narration apocryphe l'arrivée de Paul à Iconium, dans les circonstances racontées par saint Luc (3). Dans le corps du livre, un discours prêté à Paul imite le début du Sermon sur la

(1) Cf. *Test. Levi*, 4 (P. g. 2, 1056, A) et *Luc.* I, 78 ; *Test. Jud.*, 18 (P. g. 2, 1068, A), et *Matth.* III, 16-17, *Luc.* III, 22 ; *Test. Aser*, 7 (P. g. 2, 1124) et *Matth.* XI, 19, *Luc.* VII, 34 ; *Test. Levi*, 14 (P. g. 2, 1064, C) et *Jean.* I, 9, VIII, 12 ; *Test. Jud.* 20 (P. g. 2, 1081, A) et *Jean.* XV, 26 ; *Test .Benj.* 3 (P. g. 2, 1142, A) et *Jean.* I, 29 ; *Test. Issac.* 7 (P. g. 2, 1089, B) et I *Jean.* V, 17 ; *Test. Benj.* 9 (P. g. 2, 1148, A) et *Act.* II, 3 ; *Test. Rub.* 5 (P. g. 2, 1044, C) et I *Cor.* VI, 18 ; *Test. Levi*, 6 (P. g. 2, 1057 A), et I *Thess.* II, 16 ; c. 18 (P. g. 2, 1068, A) et *Hébr.* VII, 22-24 ; *Test. Nepht.* 4 (P. g. 2, 1109, A) et *Éph.* II, 17 ; *Test. Dan.* 5 (P. g. 2, 1104, A) et *Apoc.* XXI. On doit remarquer surtout, dans le Testament de Benjamin, le magnifique éloge de s. Paul comme docteur des nations, et ce qui est dit de ses écrits : Καὶ ἐν βίβλοις ταῖς ἁγίαις ἔσται ἀναγραφόμενος, καὶ τὸ ἔργον, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ. *Test. Benj.* 11 (P. g. 2, 1149).

(2) Tertullien, *De bapt.* 17 (P. l. 1, 1219), dit que ces Actes avaient été composés par un prêtre d'Asie Mineure, et que sa fiction, imaginée d'ailleurs pour la plus grande gloire de s. Paul, fut condamnée par les chefs de l'Église. Cf. S. Jérôme, *De viris illustr.* 7 (P. l. 23, 619).

(3) Cf. *Acta Thecl.* 1, et *Act.* XIII, 51.

montagne (1). On y fait aussi divers emprunts aux Épîtres pauliniennes (2).

Durant cette période, nous trouvons donc en possession de l'usage ecclésiastique nos quatre Évangiles avec les Actes, et les Épîtres de saint Paul. L'Apocalypse a gagné du terrain : nous la verrons au commencement de la période suivante acceptée partout comme prophétie et comme œuvre de saint Jean. On ne voit pas que les Épîtres catholiques aient formé encore une collection uniforme et bien déterminée. Ces conclusions vont être confirmées indirectement par l'histoire des hérésies gnostiques.

Section IIe — Le Nouveau Testament et la Gnose.

Nous avons à parler surtout des hérétiques les plus connus et dont les systèmes ont été le plus soigneusement réfutés par les Pères de l'Église, à savoir Valentin avec son école, et Marcion ; puis nous indiquerons brièvement les autres renseignements fournis par l'histoire des hérésies.

§ 1. — **Le Nouveau Testament de Valentin.**

Valentin, qui était probablement originaire d'Alexandrie, vint d'Orient à Rome vers l'an 140, et il y demeura jusque vers l'an 160. Il a eu pour disciples, en Occident, Héracléon et Ptolémée, tous deux connus et réfutés, le dernier surtout, par saint Irénée. Celui-ci a connu aussi Marc, représentant de la gnose valentinienne en Orient, avec Axionicus et Bardesane.

L'école de Valentin recevait toutes les Écritures qui étaient en usage dans l'Église, et l'Ancien Testament aussi bien que le Nouveau. Seulement on supposait une tradition secrète qui

(1) *Acta Thecl.* 5, avec emprunt textuel à *Matth.* v, 7, 8.

(2) Les personnages d'Onésiphore, Démas, Hermogène semblent empruntés à II *Tim.* i, 15-16, iv, 10. Du reste, il n'y a pas lieu d'insister sur les détails, la conservation du texte n'offrant pas toutes les garanties désirables.

avait été, disait-on, transmise à Valentin par un certain Théodas, disciple de saint Paul, et qui donnait la clef du véritable sens des Écritures, c'est-à-dire permettait d'y trouver la confirmation de la théologie valentinienne (1).

Ces gnostiques avaient une prédilection particulière pour l'Évangile de saint Jean. Quoique le système des éons n'ait presque rien de commun au fond avec la théologie johannique, il n'en est pas moins vrai qu'il se rattache d'une certaine manière au quatrième Évangile. Pour se convaincre que l'ogdoade suprême n'a pas été constituée indépendamment de notre texte canonique, il suffit de mentionner les noms des quatre couples qui la composent : l'*Ineffable* et le *Silence*, le *Père* et la *Vérité*, le *Verbe* et la *Vie*, l'*Homme* et l'*Église* (2). Personne assurément ne croira que la grande théologie du quatrième Évangile soit sortie du chaos valentinien ; mais on conçoit très bien qu'un sectaire, très désireux de ne pas rompre avec l'Église (3), ait accroché en quelque sorte sa théorie à la lettre d'un livre que les vrais chrétiens avaient en vénération, et qui, par son caractère philosophique, se prêtait mieux que tout autre à une adaptation de ce genre. Héracléon a écrit sur saint Jean un commentaire dont Origène (4) nous a

(1) *Neque enim si Valentinus integro instrumento uti videtur, non callidiore ingenio quam Marcion manus intulit veritati. Marcion enim exserte et palam machæra non stylo usus est ; quoniam ad materiam suam cædem Scripturarum confecit. Valentinus autem pepercit ; quoniam non ad materiam Scripturas, sed materiam ad Scripturas excogitavit : et tamen plus abstulit et plus adjecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum, et adjiciens dispositiones non comparentium rerum.* Tertullien, *De Præscr.* 38 (P. l. 2, 52) ; cf. s. Irénée. *Haer.* I, 3, 6 (P. g. 7, 477).

(2) Ἄρρητον, Σιγή, Πατήρ, Ἀλήθεια, Λόγος, Ζωή, Ἄνθρωπος, Ἐκκλησία. *Haer.* I, 11, 1 (P. g. 7, 560-561) ; cf. *Haer.* I, 1, 1 ; 14-15 (P. g. 7, 445-449, 593-616).

(3) Les valentiniens se plaignaient qu'on les traitât d'hérétiques. V. sur leurs procédés, *Haer.* III, 15, 2 (P. g. 7, 918).

(4) *In Joan. passim* (P. g. 14).

conservé plusieurs fragments. On peut voir dans saint Irénée (1) l'interprétation que Ptolémée donnait au fameux prologue: « Au commencement était le Verbe » etc., et la manière dont on s'y prenait pour y trouver les éons. Ces deux disciples de Valentin reçoivent l'Évangile comme étant de l'apôtre saint Jean. Marc s'en est également servi (2).

On ne négligeait pas pour cela les Synoptiques. Marc, Héracléon, Ptolémée interprètent suivant leurs théories divers passages de saint Luc (3), et le texte dont ils font usage est celui de l'Église, non le texte abrégé de Marcion. C'était pour expliquer le premier chapitre du troisième Évangile que Marc trouvait le Verbe dans l'ange Gabriel, la Vie dans le Saint-Esprit, l'Homme dans « la vertu du Très-Haut », et l'Église dans la Vierge Marie (4). Les autres docteurs de la secte, en Orient comme en Occident, se sont occupés du même récit évangélique (5). Nos deux premiers Évangiles étaient mis pareillement à contribution par Valentin et ses disciples (6).

(1) *Haer.* I, 8, 5 (P. g. 7, 333-337).

(2) V. *Haer.* I, 14-15, *supr. cit.*

(3) *Haer.* III, 14, 3 (P. g. 7, 916) : *Multa sunt quæ inveniri possunt a solo Luca dicta esse, quibus et Marcion et Valentinus utuntur.*

(4) *Haer.* I, 15, 3 (P. g. 7, 620) ; *Luc.* I, 26-35. Cf. *Philosophumena*, VI, 51 (P. g. 16, 3279).

(5) V. *Philosoph.* VI, 35 (P. g. 16, 3247). Autres passages de s. Luc employés par les gnostiques : XV, 8-10, la drachme perdue, Marc, *Haer.* I, 16, 1 (P. g. 7, 629) ; XV, 4-7, combiné avec XIX, 10 et la comparaison de la drachme, Héracléon, dans Origène, *In Joan.* XIII, 20 (P. g. 14, 432) et Ptolémée, *Haer.* I, 8, 4 (P. g. 7, 530) ; II, 25-38, Siméon et Anne, *id. ibid* ; II, 42, Jésus à l'âge de douze ans, *id. Haer.* I, 3, 2 (P. g. 7, 469) ; etc.

(6) Clément d'Alex., *Strom.* IV, 9 (P. g. 8, 1281), reproduit, d'après Héracléon et avec le commentaire de ce gnostique, certains passages des Évangiles : *Luc.* XII, 8, *Marc*, VIII, 38, *Matth.* X, 32, *Luc.* XII, 11-12. Les valentiniens orientaux dissertaient sur le séjour du Christ aux désert, « avec les bêtes », *Marc.* I, 12-13 ; dans Clém. d'Al., *Excerpta ex scr. Theodoti*, 85 (P. g. 9, 697). Ptolémée fait emprunt à *Marc.* X, 21 ; *Haer.* I, 3, 5 (P. g. 7, 476). Valentin s'inspire de *Matth.*

Saint Paul, surtout dans les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, était cité en faveur de la théorie des éons (1). On alléguait aussi avec complaisance les passages de la première aux Corinthiens, où il est question de la sagesse mystérieuse qui est réservée aux parfaits (2), des hommes terrestres, animaux et spirituels (3). Les Épîtres aux Romains, aux Galates, aux Philippiens, la deuxième aux Corinthiens et la deuxième à Timothée fournissaient leur contingent à l'hérésie (4). Valentin a pris à saint Paul comme à saint Jean certaines expressions caractéristiques (5).

Les Valentiniens orientaux et occidentaux connaissaient l'Epître aux Hébreux, la première Épître de saint Pierre et l'Apocalypse (6). Ils avaient probablement aussi la première Épître de saint Jean et les Actes des Apôtres ; mais ils ne paraissent guère avoir employé ce dernier livre, sans doute parce qu'il se prêtait peu à leurs combinaisons exégétiques.

v, 8 ; dans Clém. d'Alex., *Strom*, II, 20 (P. g. 8, 1060). Marc, *Haer.* I, 13, 3 et 6, 14, 4 (P. g. 7, 581, 589, 601) se sert de *Matth.* XVIII, 10 ; Ptolémée, *Haer.* I, 1, 3 (P. g. 7, 449), de *Matth.* XX, 1-16 ; etc.

(1) *Haer.* I, 3, 1 (P. g. 7, 468) : *Éph.* III, 21 ; n. 4 (ibid. 473) : *Col.* II, 9, III, 11, *Rom.* XI, 36, *Éph.* I, 10 ; etc.

(2) I *Cor.* II, 6 : *Haer.* I, 8, 4 (P. g. 7, 532).

(3) I *Cor.* II, 14, 15 ; XV, 48 : *Haer.* I, 8, 3 (P. g. 7, 528) ; cf. *Excerpta* 56 (P. g. 9, 685).

(4) Cf. II *Cor.* XII, 2-4, et *Excerpta*, 51 (P. g. 9, 684), *Haer.* I, 5, 2 (P. g. 7, 496). Valentin, dans Clém. d'Alex., *Strom.* VI, 6 (P. g. 9, 276) parle de « la loi écrite dans les cœurs », *Rom.* II, 15. Citation de *Rom.* VII, 23, *Excerpta.* 52 (P. g. 9, 684) ; de *Rom.* VIII, 11, *Philosoph.* VI, 35 (P. g. 16, 3250) ; de *Gal.* III, 19, *Excerpta.* 53 (P. g. 9, 684) ; de *Gal.* IV, 26, *Philosoph.* VI, 34 (P. g. 16, 3246, B) ; de *Phil.* II, 7, 9-11, *Excerpta*, 35, 43 (P. g. 9, 676, 680) ; de II *Tim.* II, 13, (Héracléon) *Strom.* IV, 9 (P. g. 8, 1284).

(5) Πλήρωμα, κένωμα, αἰών, πνευματικοί, ψυχικοί, ὑλικοί, χοϊκοί.

(6) Cf. S. Epiphane, (Ptolémée) *Haer.* 33, 6 (P. g. 41, 565) et *Hébr.* X, 1 ; *Excerpta*, 38 (P. g. 9, 677) et *Hébr.* IX, 3-7 ; c. 86 (P. g. 9, 697) et I *Pier.* I, 12 ; S. Irén. *Haer.* I, 18, 3 (P. g. 7, 645) et I *Pier.* III, 20 (Marc) ; *Haer.* I, 15, 1 (P. g. 7, 616) et *Apoc.* XXII, 13 ; cf. *Philosoph* VI, 49 (P. g. 16, 3278. Marc.)

Ptolémée avait peut-être la seconde Épître de saint Pierre, et la secte de Marc, l'Epître de saint Jacques (1).

Valentin et son école ne semblent pas avoir hésité à modifier plus ou moins les textes scripturaires, en vue d'appuyer plus efficacement leur doctrine ; mais ce que les auteurs catholiques leur reprochent surtout, après le dévergondage de leur exégèse, c'est l'usage d'innombrables apocryphes. Beaucoup de ces livres ont une origine gnostique, et d'ailleurs il était plus facile de les remanier ou interpoler que de changer le texte des Écritures traditionnellement reçues dans l'Église. Les valentiniens orientaux alléguaient certaines paroles du Seigneur, dont on ignore la provenance (2); ils connaissaient le dialogue de Jésus et de Salomé, que Clément d'Alexandrie lisait dans l'Evangile des Égyptiens (3) ; Marc et ses disciples avaient un récit relatif à Jésus enfant, apprenant l'alphabet à l'école : ils l'avaient puisé probablement dans l'Évangile de Thomas (4). Ptolémée, suivant en cela une opinion gnostique plus ancienne, enseignait que le Sauveur avait passé dix-huit mois avec les disciples, après sa résurrection (5). Héracléon citait la Prédication de Pierre (6). Enfin, la secte

(1) Cf. S. Epiph. *loc. cit.* et II *Pier.* I, 12 ; s. Irén. *Haer.* I, 13, 6 (P. g. 7, 589) et *Jac.* V, 9.

(2) *Excerpta*, 2 (P. g. 9, 653) : Λέγει ὁ Σωτήρ· Σώζου σὺ καὶ ἡ ψυχή σου. S. Irén. *Haer.* I, 20, 2 (P. g. 7, 656. Marc) : Πολλάκις ἐπεθύμησα ἀκοῦσαι ἕνα τῶν λόγων τούτων, καὶ οὐκ ἔσχον τὸν ἐροῦντα.

(3) *Strom.* III, 6 (P. g. 8, 1149) ; cf. c. 9, 13 (P. g. 8, 1165, 1193).

(4) S. Irénée, *Haer.* I, 20, 1 (P. g. 7, 653) : Πρὸς δὲ τούτοις ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν ἅς αὐτοὶ ἔπλασαν παρεισφέρουσιν..... Προσπαραλαμβάνουσι δὲ εἰς τοῦτο κἀκεῖνο τὸ ῥᾳδιούργημα, ὡς τοῦ Κυρίου τὰ διὰ τοῦ διδασκάλου αὐτῷ φήσαντος, καθὼς ἔθος ἐστίν, εἰπὲ ἄλφα, ἀποκρίνασθαι τὸ ἄλφα. Πάλιν τε τὸ βῆτα τοῦ διδασκάλου κελεύσαντος εἰπεῖν ἀποκρίνασθαι τὸν Κύριον· Σύ μοι πρότερον εἰπὲ τὶ ἐστι τὸ ἄλφα, καὶ τότε σοι ἐρῶ τί ἐστι τὸ βῆτα. Cf. Tischendorf. *Ev. apocr.* 171 et 145, 160, 207.

(5) *Haer.* I, 3, 2 (P. g. 7, 469) ; cf. c. 30, 14 (*ibid.* 703).

(6) Dans Origène, *In Joan.* t, XIII, 17 (P. g. 14, 424).

avait son Évangile propre, qu'on nommait « l'Evangile de vérité » (1). On ignore si ce livre avait été écrit par Valentin lui-même ou par un de ses sectateurs ; mais il certain qu'il différait beaucoup des Evangiles canoniques. Il avait été composé en vue d'appuyer l'hérésie, et devait ressembler à un traité mystique plutôt qu'à un recueil de souvenirs concernant la vie du Seigneur.

La distinction du canonique et de l'apocryphe n'existait pas pour ces sectaires, et même il est vraisemblable qu'ils regardaient leur Evangile de vérité comme plus parfait, plus autorisé que les Évangiles de l'Église. Le goût du faux mysticisme et des spéculations effrénées, qui est le trait dominant de leur école, ne permettait guère qu'il en fût autrement, Tels n'étaient pas le caractère et les procédés de Marcion.

§ 2. — Le nouveau Testament de Marcion.

Né à Sinope, dans le Pont, Marcion se trouvait à Rome en même temps que saint Justin et que Valentin, c'est-à-dire entre les années 140 et 165.

Le principe fondamental du système marcionite est l'opposition absolue de la Loi et de l'Évangile. La révélation chrétienne est la seule vraie : par suite, Marcion rejette en bloc l'Ancien Testament. Mais le Nouveau Testament, dans un grand nombre de ses parties, contredit cette thèse : Marcion épure le Nouveau Testament. La tradition évangélique a été altérée

(1) *Haer.* III, 11, 9 (P. g. 7, 891) : *Hi vero qui sunt a Valentino iterum exsistentes extra omnem timorem, suas conscriptiones proferentes, plura habere gloriantur quam sint ipsa Evangelia. Siquidem in tantum processerunt audaciæ, uti quod ab his non olim conscriptum est, veritatis Evangelium titulent, in nihilo conveniens Apostolorum Evangeliis, ut nec Evangelium quidem sit apud eos sine blasphemia.* Dans le catalogue d'hérésies qui suit ordinairement le *De Præscriptionibus* de Tertullien, on lit aussi à propos de Valentin (P. l. 2, 69) : *Evangelium habet etiam suum præter hæc nostra.*

par les apôtres judaïsants ; saint Paul seul est l'organe véritable du Christ. Et Marcion fait une chose que l'Église n'avait pas encore songé à faire ; il décide quels sont les livres où se trouve la vérité divine, il en publie même le texte, revu et corrigé par lui.

Cette nouvelle Bible comprenait deux parties : l'Évangile et le (livre) Apostolique.

L'Évangile, sans nom d'auteur, n'était pas un apocryphe comme l'Évangile de vérité des Valentiniens, ni un résumé des Évangiles canoniques, ni, à proprement parler, l'un de ceux-ci : les auteurs qui l'ont vu s'accordent à le représenter comme une édition mutilée de saint Luc(1). De même, le (livre) Apostolique était une édition incomplète et abrégée des Epîtres de saint Paul. Il contenait l'Épître aux Galates, les deux aux Corinthiens, l'Épître aux Romains, les deux aux Thessaloniciens, l'Epître aux Laodicéens (notre Épître aux Éphésiens), les Épîtres aux Colossiens, aux Philippiens et à Philémon (2). Les Épîtres pastorales étaient mises de côté. Celles qui étaient acceptées présentaient en beaucoup d'endroits un texte moins étendu que celui qui nous a été conservé (3). Les deux premiers

(1) S. Irénée, *Haer.* I, 27, 2 (P. g. 7, 688) : *Et super hæc, id quod est Evangelium secundum Lucam circumcidens, et omnia quæ sunt de generatione Domini conscripta auferens, et de doctrina sermonum Domini multa auferens, in quibus manifestissime conditorem hujus universitatis suum Patrem confitens Dominus conscriptus est ; semetipsum esse veraciorem quam sunt hi qui Evangelium tradiderunt Apostoli, suasit discipulis suis ; non Evangelium, sed particulam Evangelii tradens eis.* Tertullien, *Adv. Marc.* IV, 2 (P. l. 2, 364) : *Ex iis commentatoribus quos habemus, Lucam videtur Marcion elegisse, quem cæderet.*

(2) Ordre indiqué par Tertullien. S. Epiphane place l'Ép. aux Philippiens la dernière. V. Zahn I, 622 et suiv.

(3) S. Irénée, *loc. cit* : *Similiter autem et apostoli Pauli Epistolas abscidit, auferens quæcumque manifeste dicta sunt ab Apostolo de eo Deo qui mundum fecit, quoniam hic Pater Domini nostri Jesu Christi, et quæcumque ex propheticis memorans Apostolus docuit, prænuntiantibus adventum Domini.*

Évangiles et le quatrième, les Actes, l'Épître aux Hébreux, les Épîtres catholiques et l'Apocalypse étaient pareillement exclus du recueil marcionite.

Ce n'est pas que le sectaire se soit placé, comme on semble parfois le croire, au point de vue de la critique littéraire, et qu'il ait contesté en aucune façon l'authenticité apostolique des écrits qu'il rejetait. Il a choisi ses livres et arrangé son texte d'après un principe théologique. On peut dire aussi que, voulant faire de sa Bible une sorte de manuel doctrinal, il a eu souci de la brièveté, et qu'il a retenu ce qu'il jugeait essentiel, en sorte qu'il a écarté des écrits dont il aurait pu tirer parti en les modifiant comme les autres, et qu'il a même supprimé, dans les livres qu'il gardait, des fragments d'Évangile et d'Épîtres qui n'avaient rien de contraire à sa doctrine. Mais il n'en est pas moins vrai que sa théorie dogmatique a réglé la disposition de son recueil scripturaire. En vertu de cette théorie, il a éliminé d'un seul coup tout l'Ancien Testament, et certes il n'a pas eu le moindre doute sur l'origine mosaïque du Pentateuque. De même, pour supprimer dans le Nouveau Testament ce qui ne lui convenait pas, il ne sentait pas le besoin de chercher des arguments historiques et de combattre ainsi les opinions traditionnelles de l'Église.

Les auteurs qui, à la fin du second siècle et au commencement du troisième, réfutent Marcion, n'hésitent pas à soutenir que la Bible de l'hérésiarque est sortie de la Bible catholique au moyen de suppressions arbitraires et sous l'influence d'un système préconçu. Ils croyaient savoir que les livres sacrés dont ils se servaient, surtout les quatre Évangiles, étaient depuis l'âge apostolique le patrimoine des communautés chrétiennes. Aussi bien, n'est-ce pas précisément le dogme de l'infaillibilité de l'Église ou la notion d'un canon fermé, également divin dans toutes ses parties, qu'ils opposent à leur adversaire, mais plutôt un état de choses qui selon eux existe de temps immémorial. S'ils n'insistent pas autrement sur ce

point, c'est que Marcion, pas plus que les autres hérétiques de cette époque, ne conteste le fait. Dans ces conditions, il est évident que la Bible marcionite ne saurait être le texte primitif de saint Luc,ni l'édition authentique des Epîtres pauliniennes.

L'étude comparée des textes aboutit à la même conclusion. Il est possible de reconstituer, au moins en grande partie, le Nouveau Testament de Marcion, d'après les auteurs qui l'ont réfuté, spécialement d'après le quatrième et le cinquième livre du grand traité que Tertullien publia contre l'hérésie marcionite, en l'an 207. Certains passages dont les écrivains ecclésiastiques ont reproché à Marcion d'avoir altéré la teneur ont pu être empruntés par lui à des manuscrits qui présentaient ces leçons particulières. Mais, à prendre les choses d'une manière générale, le texte marcionite est tout simplement le texte ecclésiastique tronqué et remanié.

D'abord, en ce qui regarde l'Evangile, Marcion n'a jamais affiché la prétention de publier le vrai texte de saint Luc. Il ne faisait pas œuvre de critique mais de théologien, et il voulait rétablir dans sa pureté première, non pas tel Évangile, mais l'Évangile en général, la véritable doctrine de Jésus, falsifiée, selon lui, dès l'origine par les apôtres judaïsants et anti-pauliniens, et qui, même dans saint Luc, n'était pas exempte de tout alliage (1). Il ne paraît pas avoir discuté en

(1) Tertullien, *Adv. Marc.* IV. 3, 4 (P. l. 2, 364-366) : *Sed enim Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas, etiam ipsos apostolos suggillantis, ut non recto pede incedentes ad veritatem Evangelii, simul et accusantis pseudapostolos quosdam pervertentes Evangelium Christi connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum quæ propria et sub apostolorum nomine eduntur, vel etiam apostolicorum ; ut scilicet fidem quam illis adimit suo conferat... Quod ergo pertinet ad Evangelium interim Lucæ, quatenus communio ejus inter nos et Marcionem de veritate disceptat, adeo antiquius Marcione est, quod est secundum nos, ut et ipse illi Marcion aliquando crediderit... Si enim id Evangelium quod Lucæ refertur penes nos (viderimus an et penes Marcionem) ipsum est quod Marcion per Antitheses suas arguit,*

détail l'autorité des Évangiles de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Jean : comme celui de saint Marc se rattachait à saint Pierre, tous les trois venaient d'apôtres judaïsants et se trouvaient condamnés par là. Il n'en a pas moins tenu compte de ces écrits, et de ceux-là seulement, soit dans son livre des Antithèses, où il établissait le principe de l'opposition des deux Testaments, soit dans la rédaction de son propre Évangile. Il contestait que la parole : « Je ne suis pas venu détruire la Loi et les Prophètes, mais les accomplir » (1), eût été jamais prononcée par le Sauveur. D'autres passages de saint Mathieu avaient attiré son attention (2). Chose plus remarquable, il a inséré dans son Évangile un petit nombre de morceaux pris dans saint Matthieu, dans saint Marc, et même, à ce qu'il semble, dans saint Jean (3). Quant au troisième Évangile, il en a gardé le fond, mais il a pris soin de supprimer le nom de son auteur ; croyant le livre parfaitement authentique et ne le trouvant pas néanmoins entièrement à sa convenance, il a pensé que saint Luc avait été aussi, dans une certaine mesure, un falsificateur

ut interpolatum a protectoribus judaismi ad concorporationem Legis et Prophetarum, qua etiam Christum inde confingerent, utique non potuisset arguere nisi quod invenerat.

(1) Tertullien, *ibid.* 7 (P. l. 2, 370). Les marcionites paraissent avoir introduit plus tard dans leur Évangile la sentence modifiée : « Je suis venu pour détruire et non pour accomplir ». *Dial. Adamantius* (parmi les œuvres d'Origène, éd. Delarue, I, 830) ; s. Isidore de Peluse, *Ep.* I, 371 (P. g. 78, 393).

(2) V. Tertullien, *loc. cit.* cf. s. Irénée, *Haer.* IV, 13, 2 (P. g. 7, 1007).

(3) V. Zahn I, 674 et suiv. Il faut distinguer ces emprunts directs des passages où le texte marcionite trahit simplement l'influence des autres Évangiles. Ces derniers ne laissent pas d'avoir une grande importance, car ils prouvent que les Évangiles ecclésiastiques étaient depuis longtemps déjà réunis et copiés ensemble. On a supposé à tort que, si Marcion avait connu le quatrième Évangile, il l'aurait préféré à celui de s. Luc : cet Évangile venait d'un apôtre judaïsant, et la théologie johannique contredit celle de Marcion sur des points essentiels, tels que la création du monde par le Verbe et l'Incarnation.

de la vraie doctrine, et il l'a traité en conséquence. Il a supprimé dans l'Épître aux Colossiens (1) la qualification de « médecin très cher », que saint Paul donnait à son disciple. Le troisième Évangile ayant été composé d'après la tradition orale et un assez grand nombre de sources écrites, on conçoit qu'il ne présente pas une parfaite unité ; on comprend aussi que l'argument tiré de la liaison des idées ne soit pas applicable en beaucoup d'endroits, et qu'il puisse même induire en erreur. Car, avec un peu d'habileté, il est très facile d'enlever un morceau dans un ouvrage comme l'Évangile de saint Luc et de donner une meilleure suite aux idées en rejoignant les parties restantes. Mais du moment que le plus grand nombre des omissions s'explique par l'intérêt doctrinal, et que, d'autre part, un catholique n'avait aucun intérêt du même genre à insérer ces passages dans le texte, il est évident que la modification du texte évangélique vient de Marcion et non de l'Église. Marcion n'a pas dans son Évangile les premiers chapitres concernant l'enfance de Jésus (2) : il croit que le Sauveur apparut sous forme humaine au temps de Ponce Pilate, qu'il n'est pas le fils de Marie; et il se débarrasse du récit évangélique, ainsi que de la fameuse prophétie d'Isaïe, en disant qu'un enfantement virginal serait un fait contre nature (3). Il ne pouvait garder non plus la généalogie (4), qui fait de Jésus un fils d'Adam, ni retenir sans modification les passages où le Sauveur est dit originaire de Nazareth (5), où il présente

(1) *Col.* IV, 14.

(2) *Luc.* I-II. L'Évangile de Marcion commençait par ces mots : « L'an quinzième de l'empire de Tibère César, Ponce Pilate étant gouverneur de la Judée (*Luc.* III, 1), Jésus *descendit* à Capharnaum (cf. *Matth.* IV, 13), ville de Galilée ». On lisait ensuite *Luc.* IV, 15. Voir dans Zahn II, 455 et suiv. le texte reconstitué du N. Testament de Marcion.

(3) *Sed et virginem, inquit, parere natura non patitur.* Tertullien, III, 13 (P. l. 2, 338, A).

(4) *Luc.* III, 23-38. Cf. s. Irénée, I, 27, 2 *supr. cit.*

(5) *Luc.* IV, 16. Cf. Tertullien, IV, 31 (P. l. 2, 412, A).

la Loi et les Prophètes comme sources de la révélation (1), où il se met à la suite des martyrs de l'ancienne Loi depuis Abel jusqu'à Zacharie (2). En un mot, tout ce qui n'était pas d'accord avec le système marcionite a disparu (3). Croira-t-on que saint Luc avait fait un Évangile tout exprès pour appuyer le système de Marcion? Ainsi donc, le témoignage des écrivains ecclésiastiques les mieux renseignés, l'attitude et les déclarations de l'hérésiarque, le caractère de son œuvre prouvent que l'Évangile marcionite n'était pas autre chose qu'un remaniement arbitraire de l'Évangile de saint Luc, et à peine est-il besoin d'ajouter que l'hypothèse contraire se heurte à des difficultés insurmontables. Si Marcion avait eu le véritable Évangile de saint Luc, toute l'argumentation de ses adversaires, à commencer par saint Irénée, qui est presque son contemporain, n'aurait-elle pas été ridicule? Où Marcion aurait-il trouvé ce proto-Luc, inconnu à l'Église catholique? Et si l'Église jusqu'au temps de Marcion se servait de ce texte, qui donc aurait pu lui en faire accepter un autre, et lui persuader que le nouvel Évangile était son texte traditionnel?

Au reste, la manipulation qu'ont subie les Épîtres de saint Paul jetterait encore, s'il était nécessaire, un nouveau jour sur question de l'Évangile marcionite. Marcion a trouvé toute faite la collection des Épîtres, et il l'a trouvée contenant des pièces qu'il n'a pas voulu garder, à savoir les Épîtres à Tite et à Timothée. Il n'a pas nié l'authenticité de ces dernières, mais il les a exclues sous prétexte qu'elles étaient adressées à des particuliers (4), peut-être aussi parce que les destinataires de

(1) Par ex., *Luc.* xvi, 17, Marcion remplaçait le mot « Loi » par « mes paroles » (Tertullien, iv, 33, P. l. 2, 441), en laissant subsister κεραία, *apex*, qui ne convient pas cependant à un enseignement oral.

(2) *Luc.* xi, 49 51. Cf. s. Irénée, *loc. cit.*

(3) V. dans Zahn, i, 683 et suiv., la comparaison détaillée du texte de saint Luc et de l'évangile marcionite.

(4) Tertullien, v, 21 (P. l. 2, 524) ne donne pas d'autre motif à

ces lettres lui étaient suspects, ou encore parce que, voulant une Bible courte et homogène, il pensa ne rien perdre en les supprimant. L'Épître à Philémon fut gardée comme appendice d'une autre Épître : son contenu pouvait avoir, aux yeux de Marcion, une importance pratique en ce qui regardait la situation des esclaves dans la société chrétienne (1). Une certaine préoccupation de l'ordre chronologique semble avoir présidé au classement des dix Épîtres conservées par le sectaire. Toutefois, l'Épître aux Galates doit avoir été placée la première pour une raison dogmatique, comme témoignage principal contre le judaïsme et les apôtres judaïsants. Marcion a changé le titre de la lettre aux Éphésiens (2) ; il a pensé que cette lettre devait être celle dont parle saint Paul à la fin de l'Épître aux Colossiens, et qui était destinée d'abord aux chrétiens de Laodicée. Mais il ne s'en tient pas à ces changements d'un caractère plus ou moins critique. Ici encore son texte n'est pas le même que celui de l'Église. Il y a sans doute quelques leçons marcionites qui ont été blâmées à tort par les écrivains ecclésiastiques, et qui sont de simples variantes (3). Mais les divergences portent principalement sur les omissions que présente le texte marcionite comparé au texte traditionnel, et il est certain que celui-ci est le plus ancien. Qui croira que les passages des Épîtres aux Galates et aux Romains (4) où il est question de la foi d'Abraham et où le patriarche est

l'exclusion des Épîtres pastorales, et sans doute il avait trouvé cette explication dans le livre des Antithèses.

(1) Zahn, I, 637.

(2) Tertullien n'avait pas plus que Marcion les mots ἐν Ἐφέσω, dans *Eph.* I, 1 ; c'est pourquoi il se contente de dire que l'hérétique a changé le titre. *Nihil autem de titulis interest, cum ad omnes Apostolus scripserit, dum ad quosdam.* L. V, 17 (P. l. 2, 512).

(3) Par ex., δολοῖ, au lieu de ζυμοῖ, dans *Gal.* V, 9. S. Epiphane *Haer.* 42 (P. g. 41, 721, D).

(4) *Gal.* III, 6-9, 15-25, IV, 27-30, *Rom.* III, 31-IV, 25. Cf. Tertullien, V, 3, 13 (P. l. 2, 475 B, 503, C).

représenté comme père de tous les croyants, sont des interpolations catholiques dont Marcion n'aura pas eu connaissance? Lorsqu'il fait dire à saint Paul que les juifs ont ignoré Dieu (1), on ne voit pas là une idée paulinienne ; et s'il n'a pas dans l'Épître aux Galates les mots : « né de la femme, né sous la Loi » (2), ce n'est pas que l'Apôtre ne les ait pas écrits, c'est qu'ils ne convenaient pas au Christ de Marcion. D'autres passages ont été supprimés pour abréger, pour éviter les répétitions En définitive, l'hérésiarque n'a pensé à rien moins qu'à donner une édition correcte des Epîtres pauliniennes, et les anciens avaient quelque raison de suspecter sa loyauté plus que son jugement, de le prendre pour un audacieux faussaire plutôt que pour un fanatique aveugle (3).

§ 3. — Le Nouveau Testament chez les autres sectes hérétiques.

Saint Irénée dit que les Ébionites se servaient uniquement de l'Évangile de saint Matthieu. Ils regardaient saint Paul comme un apostat, parce qu'il avait proclamé l'abrogation de la Loi mosaïque (4).

Les hérétiques appelés Barbelosiens, du nom d'un de leurs principaux éons, Barbelo, semblent avoir mis, comme Valentin, l'Évangile de saint Jean à contribution pour trouver des noms aux membres de leur hiérarchie divine (5).

Le système ophitique analysé par saint Irénée se rattache surtout à l'Ancien Testament ; mais il suppose la connaissance

(1) *Rom.* x, 3. Tertullien, v, 14 (P. l. 2, 507, A).

(2) *Gal.* iv, 4. Tertullien, v, 4 (P. l. 2, 476, B). Pour les détails, v. Zahn. i, 637-650.

(3) Cf. Zahn, i, 650-653.

(4) *Haer.* i, 26, 2 (P. g. 7, 686-687). Les Récognitions et Homélies clémentines sont d'origine ébionite ; mais la rédaction définitive de ces écrits n'est sans doute pas antérieure au commencement du iiie siècle.

(5) *Pater, Lumen, Vita, Nus, Logos, Thelema, Alethia, Monogenes, Anthropos. Haer.* i, 29 (P. g. 7, 691-694).

du troisième Évangile. Ses auteurs expliquaient à leur façon les récits concernant la naissance de saint Jean-Baptiste et celle du Sauveur (1). Ils interprétaient aussi à leur manière la mort du Christ et sa résurrection, et ils enseignaient que Jésus avait passé dix-huit mois avec ses disciples avant de monter au ciel (2). Ils citaient comme autorité la première Épître aux Corinthiens, et ils paraissent avoir traité les Écritures comme les traita ensuite l'école valentinienne (3).

Carpocrate, qui enseignait à Alexandrie dans la première moitié du second siècle, cite une parole du Seigneur d'après

(1) *Luc.* I, dans s. Irénée, *Haer.* I, 30, 11 (P. g. 7, 694).

(2) *Haer.* I, 30, 14 (P. g. 7, 703).

(3) *Haer.* I, 30, 13 (P. l. 7, 703) : I *Cor.* XV, 50. S. Irénée présente ces hérétiques comme les précurseurs de Valentin, *ibid.* n. 15 (P. g. 7, 704). Le système des Ophites naasséniens est exposé avec plus de détails dans les *Philosophumena.* Jacques, frère du Seigneur, aurait confié à Mariamne (Cf. s.Epiphane, *Haer.* 26, 8 ; P. g. 41, 341) la doctrine qu'ils enseignaient. Les Évangiles de s. Matthieu, de s. Luc, de s. Jean, l'Épître aux Romains, les deux aux Corinthiens, les Épîtres aux Galates, aux Éphésiens, aux Hébreux, l'Apocalypse, étaient cités dans leurs livres. *Philosoph.* V, 6-11 (P. g. 16, 3123-3159). Ils employaient aussi l'Évangile des Égyptiens (P. g. 16, 3130, B) et l'Évangile de Thomas (P. g. 16, 3131, C). Les Pérates, *ibid.* n. 12-18 (P. g. 16, 3159-3178), faisaient pareillement des emprunts à l'Évangile de s. Jean, à la I[e] aux Corinthiens, à l'Épître aux Colossiens; et les Séthiens, *ibid.* n. 19-22 (P. g. 16, 3179-3191), à s. Matthieu, à s. Jean, à la II[e] aux Corinthiens, à l'Ép. aux Philippiens. Le gnostique Justin, *ibid*-25-28 (P. g. 16, 3191-3205) s'est servi de s. Luc, de s. Jean, de la I[e] aux Corinthiens et sans doute aussi de l'Apocalypse, à laquelle il paraît emprunter le nom de son ange Amen (cf. *Apoc.* III, 14) et celui de Babel la prostituée. Les sectaires que l'auteur des *Philosoph.* VIII, 1-11 (P. g. 16, 3347-3357) désigne sous le nom de Docètes, s'inspiraient des Synoptiques, de s. Jean, de la II[e] aux Corinthiens et de l'Ép. aux Colossiens. Mais il est possible que les documents où se trouvaient ces citations ou allusions ne soient pas tous très anciens. C'est pourquoi nous n'insistons pas autrement sur leur témoignage. On peut mentionner ici, avec la même réserve, la citation de I *Cor.* II, 32 qui se trouvait dans l'Ἀπόφασις μεγάλη, attribuée à Simon le Magicien. *Philosoph.* VI, 14 (P. g. 16, 3214, D).

nos Évangiles (1), bien qu'il ait nié la naissance virginale et rabaissé la dignité de Jésus.

Nous pouvons mentionner ici les Actes apocryphes de Jean, de Thomas et d'André, œuvres où l'on sent l'influence de la gnose et que l'antiquité attribuait à un certain Leucius Charinus, vu que leur rédaction première ne saurait guère être placée après l'an 160. Les Actes de Jean sont particulièrement instructifs en ce que cet Apôtre y apparaît comme l'auteur du quatrième Évangile (2).

Tous ces hérétiques ont trouvé l'Église enpossession de ses quatre Évangiles canoniques et de sa collection d'Épîtres pauliniennes. Pour établir des systèmes que ces livres contredisaient, ils ont été néanmoins obligés de s'en servir. Leur témoignage est particulièrement significatif en ce qui regarde l'antiquité et l'autorité du quatrième Évangile. Alors que la littérature ecclésiastique nous fournit une seule citation directe et textuelle de saint Jean, nous le voyons constamment allégué par les docteurs de la gnose alexandrine, et son plus ancien commentateur connu est le valentinien Héracléon. Le soin que prennent généralement les novateurs de recommander les livres composés pour faire valoir leurs doctrines, en les plaçant sous le patronage de quelque apôtre ou disciple immédiat des Apôtres, prouve aussi d'une manière indirecte l'importance qu'attachait l'Église à tout ce qui avait une origine apostolique.

Il est à remarquer cependant que l'orthodoxie catholique n'opposa un canon déterminé ni à ceux qui amplifiaient par le moyen de nombreux apocryphes le recueil des Écritures chrétiennes, ni à Marcion qui le diminuait et le remaniait ar-

(1) *Matth.* v, 25 ou *Luc.* xii, 58, dans s. Irénée, i, 25, 4 (P. g. 7, 683).

(2) Leucius paraît s'être inspiré des Évangiles, des Actes, des Épîtres pauliniennes. Mais il n'y a pas lieu de s'arrêter beaucoup aux détails du texte, pour la raison précédemment indiquée à propos des Actes de Paul et de Thècle.

bitrairement. En face de l'hérésie, elle n'éleva pas d'autre barrière que sa tradition : elle affirmait d'ailleurs que les Écritures lui appartenaient comme un dépôt dont elle garantissait l'origine apostolique et défendait l'autorité. Le combat ne se fût pas terminé sans doute aussi promptement à l'avantage de l'Église, si elle s'était contentée de déclarer que les Épîtres catholiques et l'Apocalypse formaient avec les Évangiles, les Actes des Apôtres et les Épîtres de saint Paul, la collection du Nouveau Testament, et si elle avait porté toute la controverse sur l'interprétation des textes. Avec les procédés de critique et d'exégèse employés par les gnostiques, une discussion qui aurait eu pour unique objet le sens des Écritures ne pouvait aboutir, comme l'a fort bien dit Tertullien (1), qu'à briser la poitrine ou bouleverser le cerveau de ceux qui s'y seraient appliqués. L'Église s'est donc appuyée en cette circonstance sur le principe d'autorité qui réside dans sa tradition vivante, en tant que celle-ci est l'organe infaillible de l'enseignement apostolique. La question du rapport mutuel de la tradition et l'Écriture s'est trouvée ainsi résolue de fait, le premier choc de l'erreur ayant démontré la nécessité, non pas d'un livre, mais d'un magistère de vérité.

On a essayé, il est vrai, d'expliquer autrement l'attitude des pasteurs et des théologiens orthodoxes en face de l'hérésie, en soutenant qu'ils avaient invoqué la tradition apostolique dont ils étaient dépositaires, parce que, non seulement le recueil du Nouveau Testament n'avait pas une forme bien

(1) *De præscr.* 17 (P. l. 2, 30); *Deinde quoniam nihil proficiat congressio Scripturarum, nisi plane ut stomachi quis ineat eversionem, aut cerebri. Ista hæresis non recipit quasdam Scripturas, et si quas recipit non recipit integras ; adjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit : et si aliquatenus integras præstat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit... Quid promovebis, exercitatissime Scripturarum, cum, si quid defenderis, negetur ex diverso, si quid negaveris defendatur ? Et tu quidem nihil perdes, nisi vocem in contentione ; nihil consequeris, nisi bilem de blasphematione.*

arrêtée, mais les livres qui en font maintenant partie n'étaient pas regardés encore comme divins et inspirés, ni distingués nettement des livres que nous appelons apocryphes (1). Il nous reste à montrer comment cette opinion n'est pas fondée, bien que certains faits lui donnent une apparence de raison.

Section IIIe. — L'autorité du Nouveau Testament. Les livres apocryphes.

Il est certain que Théophile d'Antioche, saint Irénée, Clément d'Alexandrie et les auteurs plus récents à partir du troisième siècle, ont attribué aux livres du Nouveau Testament la même autorité qu'à ceux de l'Ancien, et qu'ils ont regardé les uns et les autres comme le produit d'une même inspiration. Mais on a douté qu'il en ait été ainsi dans les temps antérieurs, et plusieurs critiques modernes ont supposé que les écrits du Nouveau Testament, reçus d'abord comme œuvres instructives et édifiantes, admis en cette qualité à la lecture publique avec les livres de l'Ancien Testament, avaient fini par être assimilés à ces derniers et par être considérés aussi comme Écriture inspirée, bien que la primitive Église eût connu seulement comme livre divin le recueil de l'ancienne Alliance : c'est pour cela, dit-on, que les premiers Pères, en se servant des écrits apostoliques, ne les citent pas comme Écriture et réservent ce nom à l'Ancien Testament ; que saint Justin donne aux Évangiles le titre singulier de Mémoires, comme s'il s'agissait d'une œuvre purement humaine ; que Marcion s'est permis de mutiler et de remanier les textes ; que Valentin et d'autres hérétiques, et même les orthodoxes, recouraient à des sources apocryphes, mêlant in-

(1) « Ce qu'il (Marcion) fit prouve simplement que de son temps les Évangiles étaient *encore* des compositions d'un caractère privé et d'un usage facultatif, comme tous les livres ordinaires. » Reuss, *Histoire du canon des Saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, p. 72.

distinctement ce que l'Église a depuis regardé comme canonique et ce qu'elle a rejeté.

Disons d'abord que des témoignages explicites et suffisamment nombreux contredisent cette thèse. La seconde Épître de saint Pierre (1) place les lettres de saint Paul parmi les Écritures, avec les livres de l'Ancien Testament. Saint Clément de Rome dit que Paul a écrit aux Corinthiens sous la direction du Saint-Esprit (2). L'Évangile de saint Mathieu est cité comme Ecriture dans l'Épître de Barnabé (3). Comment saint Ignace d'Antioche n'aurait-il pas mis les livres du Nouveau Testament au même rang que ceux de l'Ancien, alors qu'il place les Apôtres au-dessus des prophètes (4)? Saint Justin se sert de la même formule: « il est écrit », pour introduire les citations évangéliques et celles de l'Ancien Testament (5). Pour lui, les Apôtres sont les organes de la révélation, et leur parole écrite conserve toute l'autorité de leur enseignement oral. Il ne paraît pas avoir supposé que cette parole pût contenir la moindre erreur (6). S'il donne aux Évangiles un titre qui ne manifeste en rien leur caractère divin, cela s'explique par le but de ses propres écrits. Les Apôtres se sont présentés et ils ont toujours été regardés comme les lieutenants du Christ, munis de son pouvoir, remplis de son Esprit, parlant et agissant en son nom, avec l'autorité doctrinale et la souveraine puissance qu'ils tenaient de lui. Ce qu'ils ont écrit représente une partie de leur activité dans le ministère divin qu'ils rem-

(1) II *Pier. supr. cit.*
(2) I *Clem.* 47, *supr. cit.*
(3) *Barn.* 4, *supr. cit.*
(4) *Ad Philad.* 5, *supr. cit.*
(5) Par ex., *Dial.* 49 (P. g. 6, 584, c).
(6) On ne peut signaler, ni dans s. Justin, ni dans les auteurs plus anciens, une contradiction expresse ou voulue avec les Évangiles. On allègue *Barn.* 15, 9, où il est dit que N. S. est ressuscité et qu'il est monté au ciel le dimanche ; mais rien ne prouve que ce soit le même jour, et d'autres auteurs qui recevaient certainement nos Évangiles canoniques ont placé l'Ascension *un* dimanche. V. Zahn. I, 924.

plissaient et n'a jamais pu être traité dans l'Église comme le simple produit de leur intelligence et de leurs facultés naturelles. Toutefois il est permis de penser, ou, pour mieux dire il est très vraisemblable que, dans les premiers temps, on ne s'est pas arrêté à distinguer le don particulier de l'inspiration, l'effet de la grâce apostolique dans la composition des livres, de cette grâce elle-même, dans laquelle le privilège de l'inspiration se trouvait compris.

Par là s'expliquent les différences que l'on remarque souvent chez les anciens auteurs ecclésiastiques, dans la manière de citer les deux Testaments, les textes de l'Ancien étant généralement annoncés avec plus de solennité que ceux du Nouveau. On croyait volontiers, sous l'influence des opinions du judaïsme alexandrin, et sans réfléchir autrement sur ces idées, que tous les écrivains de l'Ancien Testament avaient été prophètes. Sans doute les Apôtres aussi avaient le don de prophétie; mais, sauf l'exception unique de l'Apocalypse, qui de prime-abord a été mise au même rang que les prophéties anciennes, leurs écrits ne se recommandaient pas de ce don spécial. On savait quelles circonstances les avaient fait naître ; on avait suivi en quelque sorte le travail de leur composition, et, tant de respect qu'on eût pour les auteurs, quelle que fût la valeur des œuvres, on ne regardait pas celles-ci comme l'expression divinement suggérée d'une révélation immédiate et directe. Elles n'en étaient pas moins, à leur manière, l'œuvre du Saint-Esprit. Mais, pendant un assez long temps, le nom d'Écriture fut à peu près réservé à l'Ancien Testament. A mesure que l'impression pour ainsi dire actuelle de la publication des différents livres s'effaça et que le prestige de leur origine apostolique demeura seul pour les recommander, l'égalité s'établit dans le langage entre les sources de la révélation, comme elle s'était établie d'abord dans la pratique, et la tendance naturelle et irréfléchie qui induisait les premiers Pères à réserver aux plus anciennes des témoignages

particuliers de vénération s'atténua bientôt au point de ne laisser aucune trace dans la tradition postérieure. Il n'en est pas moins vrai que les écrits du Nouveau Testament n'ont jamais été traités dans l'Église comme des livres ordinaires. Les libertés qu'un Marcion a pu prendre à l'égard du texte sacré ne sont nullement un indice des opinions et des habitudes reçues chez ses contemporains orthodoxes. L'Église du second siècle tenait pour divins les livres de l'Ancien Testament, et Marcion n'a pas craint de les rejeter : croit-on que s'il en eût gardé quelqu'un, il se fût fait un scrupule de n'y rien changer ? Sa conduite s'explique par les tendances et les besoins de son système. Comment des procédés qui auraient été admis comme naturels vers l'an 150, auraient-ils été jugés coupables et impies une vingtaine d'années plus tard par saint Irénée, qui, dans le temps même où Marcion prêchait ses nouveautés, recevait les leçons de saint Polycarpe ? L'Église se serait-elle avisée tout de suite que ses livres étaient saints, parce que l'hérésiarque y touchait ? Ce qui est vrai, c'est que Marcion présentait comme divin ce qu'il retenait des Évangiles et des Épîtres pauliniennes, et que l'Église avait toujours pensé des livres gardés dans leur intégrité ce que disait Marcion des livres mutilés.

De même, la diffusion des apocyphes ne prouve pas que, dans les premiers temps, l'Église les ait acceptés sans contrôle et reçus au même titre que les écrits apostoliques. A cet égard, il faut distinguer des apocryphes proprement dits, c'est-à-dire de la littérature pseudo-apostolique, certains livres qui n'ont à aucun degré le caractère de falsification, qui ont été composés par des auteurs chrétiens, connus ou inconnus, dans un but d'édification, et qui ont joui pendant assez longtemps d'un certain crédit dans un nombre plus ou moins grand de communautés : tels sont les Épîtres de saint Clément de Rome, la Doctrine des Apôtres, l'Épître de Barnabé, le Pasteur d'Hermas. Nous constaterons, dès le début de la période suivante,

que la situation de ces écrits au point de vue de l'autorité canonique ne semble pas très différente de celle où se trouvaient des livres du Nouveau Testament, tels que l'Épître aux Hébreux, la seconde Épître de saint Pierre, l'Épître de saint Jacques. Les uns comme les autres sont lus dans certaines Églises, mais non dans toutes. Faut-il, après cela, dire que la lecture officielle et régulière d'un livre atteste simplement que le livre est utile et non qu'on y reconnaît l'influence du Saint-Esprit ? Dans ce cas, la lecture officielle ne saurait être invoquée non plus pour démontrer l'autorité divine des livres canoniques. Ou bien croyait-on inspirés comme les autres des écrits qui plus tard n'ont pas trouvé place dans le canon, de sorte que des fractions plus ou moins importantes de la chrétienté, durant un temps plus ou moins long, auraient été dans l'erreur sur ce point ? La vérité paraît se trouver entre ces deux extrêmes. Des œuvres telles que l'Épître de saint Clément et le Pasteur d'Hermas, qui s'annoncent l'une et l'autre comme ayant été composées sous l'influence de l'Esprit Saint (1), et qui ont d'ailleurs été communiquées au public d'une manière officielle, n'étaient sans doute pas, pour ceux qui les employaient, des livres purement humains. Toutefois, les écrits du Nouveau Testament, même les moins répandus, avaient sur ceuxci l'avantage de leur origine apostolique. Chez les auteurs les plus anciens, nous rencontrons cette idée, ou plutôt ce sentiment visible, que l'autorité doctrinale complète, c'est-à-dire, en langage moderne, l'infaillibilité, ne se trouve nécessairement associée aux mouvements de la grâce divine et à l'impulsion du Saint-Esprit que dans la personne des Apôtres (2). Une semblable disposition, éclairée par le développement du dogme, le progrès des hérésies, une connaissance plus ample

(1) I *Clem.* 63. L'auteur demande aux Corinthiens de se conformer : τοῖς ὑφ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Le livre d'Hermas est une série de révélations.

(2) S. Ignace, *Ad Rom.* 4, 3 ; S. Polycarpe, *Ad Phil.* 3.

de la tradition universelle, devait amener un jour une distinction très nette entre les écrits apostoliques et les autres, les premiers seuls étant inspirés et canoniques dans le sens rigoureux que l'Église attribua bientôt à ces mots.

Tout autre est la situation des apocryphes proprement dits. Sans doute, il est tel apocryphe qui a servi aux lectures publiques dans telle Église particulière ; mais les cas de ce genre sont assez rares et constituent de véritables accidents. Les auteurs des livres apocryphes, sauf les hérétiques lorsqu'ils en composaient pour l'usage de leur secte, ne les destinaient pas à l'usage officiel. C'eût été d'ailleurs, dans la généralité des cas, une prétention inutile, et l'origine de ces écrits était entachée d'un vice irréparable. Il leur manquait la recommandation authentique d'un apôtre, le suffrage traditionnel d'une Église apostolique. Aucune autorité puissante n'intervenait pour les répandre. Ils étaient condamnés d'une manière générale à rester dans l'usage privé. On ne peut établir avec certitude que les auteurs orthodoxes qui les ont employés les aient mis au même rang que les livres du Nouveau Testament. Au contraire, l'attitude qu'observent à leur égard les écrivains catholiques d'une époque plus récente, aussi bien ceux qui écarteut tous les apocryphes, comme saint Irénée, que ceux qui les acceptent volontiers, comme Clément d'Alexandrie, montre bien que l'Église, au cours du second siècle, n'avait jamais confondu les sources pures de la doctrine apostolique avec les productions littéraires, orthodoxes ou non, qui se présentaient pour les compléter. On ne doit pas oublier que la condition d'apocryphe, c'est-à-dire de livre non officiel, non reçu dans l'usage public, n'avait rien en soi de déshonorant. A une époque aussi rapprochée des temps évangéliques, la tradition orale pouvait garder encore certains souvenirs plus ou moins précis, plus ou moins mêlés d'éléments légendaires, et qui, n'ayant pas trouvé place dans les écrits apostoliques, se fixaient dans les apocryphes. Chacun était libre ensuite, dans

la mesure de ses connaissances, de son jugement et de son goût personnel, de puiser plus ou moins largement dans ces livres non autorisés. Cela n'implique pas la canonisation de ces documents, ni la dépréciation des écrits authentiques. Pourquoi ceux qui pensaient y rencontrer quelques parcelles de vérité, ou des renseignements suffisamment historiques, ne s'en seraient-ils pas servis ? On affirme donc sans motif sérieux que « la possibilité même de produire » cette littérature apocryphe « avec quelque chance de succès prouve que l'Église ne possédait pas encore une collection officielle, de sorte que ce qui n'en faisait point partie eût été condamné par cela même et eût porté la marque de la marchandise prohibée (1).» Est-ce que tous les apocryphes ont été composés avant l'an 170 ? Est-ce qu'un intérêt d'édification ou de propagande doctrinale ne rend pas compte de leur apparition ? Certes, la collection du Nouveau Testament n'avait pas partout la même étendue; mais les divergences ne portent que sur un petit nombre de pièces, tandis que les parties essentielles du recueil se trouvent partout. Ces divergences proviennent de ce que certains écrits se sont répandus moins promptement que les autres, non de ce que les documents apostoliques auraient été confondus avec des œuvres pseudonymes et presque toutes sans grande valeur. Si cette dernière hypothèse s'était réalisée, comment le recueil des quatre Évangiles et des Épîtres se serait-il dégagé sans secousse de la masse d'apocryphes où il aurait été noyé ? Comment cette évolution, qui a dû s'accomplir lentement, a-t-elle eu néanmoins assez de force pour que dès l'abord, au sortir du chaos, avant la fin du second siècle,tous les auteurs catholiques s'en soient tenus aux quatre Évangiles canoniques, ne soupçonnant même pas qu'il ait pu en exister un plus grand nombre ? Si les valentiniens se sont procuré un cinquième Évangile, plus vrai selon eux que les quatre autres, il ne s'en suit nullement que l'Église

(1) Reuss, *op. cit.* 75.

de leur temps n'ait pas été plus réservée. La parole de Tertullien suffit encore à expliquer la conduite des hérétiques : « Ceux qui ont voulu enseigner des nouveautés ont eu besoin d'arranger autrement les documents de la doctrine ; car ils n'auraient pu enseigner ces nouveautés s'ils n'avaient pas changé le moyen d'enseignement (1). » Il est vrai seulement que, dans les premiers temps, il y eut à l'égard de certains apocryphes, chez quelques auteurs ecclésiastiques, ou même dans quelques communautés, un manque absolu de défiance. Ce léger abus fut corrigé bientôt par l'abus autrement considérable que les hérétiques faisaient de cette littérature. Les chefs de l'Église n'en favorisaient nullement la production, et l'on sait que le prêtre d'Asie, auteur des Actes de Paul et de Thècle, perdit sa dignité lorsque sa fraude fut reconnue, bien qu'il eût agi « pour l'amour de l'Apôtre » (2).

(1) *Quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas coegit aliter disponendi instrumenta doctrinæ. Alias enim non potuissent aliter docere, nisi aliter haberent per quæ docerent. De Præscr.* 38 (P. l. 2, 51).

(2) Tertullien, *De bapt.* 17, *supr. cit.*

CHAPITRE III

LE RECUEIL DU NOUVEAU TESTAMENT VERS LA FIN DU SECOND SIÈCLE ET AU COMMENCEMENT DU IIIe (170-220).

Dès le commencement de cette période, il est évident que le recueil du Nouveau Testament a pris définitivement place à côté de l'Ancien. Mais on reconnaît avec non moins de clarté un fait soupçonné plutôt que démontré dans les temps antérieurs, à savoir, que la collection n'a pas dans toutes les Églises un contenu identique et que tel écrit, reçu comme inspiré dans telle communauté chrétienne, n'est pas connu, ou n'est pas admis officiellement dans telle autre. Il arrive aussi que des livres touchant lesquels on ne paraît pas d'abord avoir conçu de doute, subissent un certain discrédit. Comme les témoignages sont relativement abondants, nous les diviserons en plusieurs groupes représentant les Églises de Rome, de Lyon, d'Afrique, d'Alexandrie et d'Antioche, sauf à dresser ensuite un état comparatif de la collection du Nouveau Testament dans les diverses parties de la chrétienté, et à signaler en dernier lieu le rapport du recueil ecclésiastique et de son histoire avec les hérésies contemporaines.

Section première. — Le recueil de l'Église romaine.

Au commencement du IIIe siècle, nous trouvons à Rome deux auteurs inégalement célèbres, le prêtre Caius et saint Hippolyte, en désaccord au sujet de l'Apocalypse.

Sous le pontificat de Zéphyrin (199-217), Caius écrivant pour réfuter le montaniste Proclus, et gêné sans doute par les arguments que son adversaire puisait dans l'Apocalypse, nia que ce livre eût l'apôtre saint Jean pour auteur, et il l'attribua sans hésiter à Cérinthe (1). Hippolyte, non moins opposé au montanisme, défendit l'authenticité de l'Apocalypse dans deux écrits, l'un dirigé contre des gens qui rejetaient à la fois l'Évangile et l'Apocalypse, et l'autre spécialement contre Caius (2). Si ce dernier avait combattu aussi le quatrième Évangile, Eusèbe n'aurait pas manqué de signaler cette particularité. Les objections de Caius nous sont parvenues probablement, sous une forme un peu adoucie, dans celles que formula plus tard saint Denys d'Alexandrie. Elles portaient sur le contenu du livre, que Caius interprétait dans le sens millénaire. Denys Bar-Tsalibi, auteur syrien du XIIe siècle, a cité, dans son commentaire sur l'Apocalypse, certaines remarde « l'hérétique Caius » et les réponses d' « Hippolyte de Rome », empruntées sans doute les unes et les autres à l'écrit

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.* III, 28, 2. On a contesté sans motif plausible que le texte reproduit par Eusèbe soit en rapport avec l'Apocalypse. C'est avec intention que l'historien a rapproché dans son récit l'opinion de Caius et celle de s. Denys d'Alexandrie. La dépendance de celui-ci à l'égard du prêtre romain n'est plus douteuse aujourd'hui. V. *infr.* p. 91, n. 1.

(2) Catalogue d'Ebed Jesu, c. 7 (*ap.* Assemani, *Biblioth. orient.* III, 1, 15) : *Sanctus Hippolytus martyr et episcopus composuit... capita adversus Caium et apologiam pro Apocalypsi et Evangelio Joannis Apostoli et Evangelistæ.* Ce dernier ouvrage, est mentionné sur la statue d'Hippolyte : ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου καὶ Ἀποκαλύψεως. P. g. 10, 875.

d'Hippolyte (1): les difficultés portent sur de prétendues contradictions qui existeraient entre l'Apocalypse et les autres livres de l'Écriture, particulièrement les Épîtres de saint Paul (2).

Eusèbe (3) observe que Caius ne mentionnait que treize Épîtres pauliniennes et ne comptait pas l'Épître aux Hébreux avec les autres. Mais sur ce dernier point, Hippolyte était de son avis (4).

L'Épître à Philémon et la premiere Épître de saint Jean sont les seuls livres protocanoniques dont Hippolyte n'ait pas fait usage dans ses œuvres incontestées. Il est certain néanmoins qu'il les tenait pour Écritures inspirées, comme faisaient saint Irénée, son maître, et l'Église romaine de son temps. Il cite expressément les Évangiles et saint Paul, et il emploie constamment le nom d'Écritures ou Écritures saintes, en parlant du Nouveau Testament. Il fait surtout grand usage du quatrième Évangile et de l'Apocalypse (5). Bien qu'il n'ait pas reçu l'Épître aux Hébreux dans le recueil paulinien, il s'en inspire quelquefois (6). Il paraît avoir connu aussi la seconde Épître de saint Pierre (7).

(1) Fragments de ce commentaire publiés par J. Gwynn, *Hermathena*, VI, 397-418, cités par Zahn, I, 234-235. Il est tout naturel de penser que Denys Bar-Tsalibi a puisé dans les *Capita adversus Caium*, et l'on ne croira plus sans doute que cet ouvrage était dirigé contre la secte gnostique des Caïnites.

(2) A propos d'*Apoc.* VIII, 8, Caius disait : Impossible que les choses arrivent ainsi ; car le Seigneur doit venir « comme un voleur dans la nuit ». Les autres objections sont formulées de la même manière.

(3) *Hist. eccl.* VI. 20. Cf. s. Jérôme. *De viris ill.* 59 (P. l. 23, 669) ; Photius, *Biblioth.* c. 48 (P. g. 103, 86).

(4) Photius, *Biblioth.* c. 121, 232 (P. g. 103, 402, 1103, 1106).

(5) V. *De Christo et Antichristo* (P. g. 10, 725 et suiv.) ; *c. Noet.* (P. g. 10, 809 et suiv.).

(6) Cf. *in Susan.* 23 (P. g. 10, 696, A) et *Hébr.* X, 21 ; *adv. Jud.* 3 (P. g. 10, 789) et *Hébr.* XIII, 12 ; *in Dan.* 14, 15, 17 (P. g. 10, 652, 653) et *Hébr.* X, 7, 9.

(7) Cf. *de Christ. et Antichr.* 2 (P. g. 10, 729, A et B) et *II Pier.* I,

Le livre des *Philosophumena*, qui a dû être composé vers l'an 230, et qui, selon toute vraisemblance, est de saint Hippolyte, contient des citations prises dans les quatre Évangiles, les Actes, les Épîtres de saint Paul, sauf les Épîtres aux Thessaloniciens, à Tite et à Philémon, la seconde à Timothée et l'Épître aux Hébreux (1).

L'évêque de Rome, auteur du traité *De aleatoribus* conservé parmi les œuvres de saint Cyprien, cite les Évangiles de saint Matthieu et de saint Jean, l'Épître aux Romains, la première aux Corinthiens, les Épîtres aux Galates et aux Éphésiens, les deux à Timothée, la première Épître de saint Jean et l'Apocalypse (2). Mais il allègue aussi comme « Écriture divine » le Pasteur d'Hermas (3), et il place une citation de la Doctrine des Apôtres au milieu de passages empruntés à saint Paul (4). On a supposé (5) que cet évêque n'était pas autre que Victor (189-198), et l'usage qu'il fait des apocryphes, spécialement

20-21. Quand Hippolyte, *in Dan.* 3, 6 (P. g. 10, 645, 647) dit que « le jour du Seigneur est comme mille ans », il dépend du *Ps.* xcx, 4, plutôt que de II *Pier.* iii, 8. L'apocryphe cité deux fois dans le traité *De Christ. et Antichr.* (c. 15, 54 ; P. g. 10, 740, a ; 773, a) et que plusieurs croient être l'Apocalypse de Pierre appartient plutôt à l'Ancien Testament. Il est allégué comme œuvre d'un « prophète », entre Jérémie et Isaïe. Le quatrième livre du commentaire de s. Hippolyte sur Daniel, découvert et publié récemment par Georgiadès, contient une citation d'évangile apocryphe. V. A. Harnack, *Theol. Literaturzeitung*, 1891, p. 38.

(1) On y trouve aussi des allusions probables à II *Pier.* i, 18-19 et ii, 22 : cf. *Philosoph.* ix, 7 et x, 33 (P. g. 16, 3450, c, et 3371, a).

(2) *Corpus scriptor. ecclesiatic. latinorum* t. III, p. iii, 92-104.

(3) *Op. cit.* 93 : Hermas, *similit.* x, 31.

(4) *Op. cit.* 96 : *In doctrinis apostolorum.* Le passage cité ne se trouve pas textuellement dans la recension de la Doctrine qui a été publiée par le métropolite Philothée Bryenne. Cf. *Doctrin.* 15, 2, *ap.* Hilgenfeld, *op. cit.* 102. L'auteur du *De aleatoribus* (p. 94 et 96) fait encore d'autres emprunts à des apocryphes inconnus.

(5) Ad. Harnack, *Der pseudocyprian. Tract. De aleatoribus* (*Texte und. Untersuch.* t, V, fasc. 1) ; sur les controverses récentes dont ce traité a été l'objet, v. P. Lejay, *Revue critique* 1890, n. 47.

du Pasteur, ne permet guère de le croire moins ancien.

La question du Pasteur d'Hermas est traitée en effet dans un document ancien, qui est appelé communément le Canon de Muratori, du nom de celui qui le découvrit dans un manuscrit de la bibliothèque ambrosienne à Milan, et qui le publia en 1740 (1). Cette pièce, qui est de la plus haute importance, est mutilée au commencement et à la fin ; elle est écrite en latin barbare, et le copiste du VIIIe siècle, qui nous l'a conservée, paraît n'avoir apporté qu'un soin médiocre à la transcription. Elle est très probablement d'origine romaine (2) et de la fin du second siècle, ou plutôt des premières années du IIIe, lorsque l'Église d'Occident s'était déjà prononcée contre le montanisme et avait rejeté définitivement les nouveaux prophètes. Les opinions touchant sa date précise sont d'ailleurs aussi diverses que les hypothèses qu'on a émises au sujet de son auteur (3). Plusieurs croient qu'elle a été composée en latin (4) ; d'autres jugent avec plus de vraisemblance que l'original était grec, et que nous sommes en présence d'une traduction (5).

L'auteur a voulu dresser un catalogue des Livres saints du Nouveau Testament et les distinguer nettement des livres apocryphes ou non apostoliques. Il donne en même temps

(1) *Antiquit. Italic.* III, 851-854. V. le commentaire critique de ce document dans Zahn, II, 1 et suiv.

(2) On ne peut songer qu'à Rome ou à l'Église africaine. Mais celle-ci avait reçu les Écritures de Rome avec la foi, en sorte que cette question n'a pas grande importance.

(3) Les dates proposées varient entre 170 et 210. On a mis en avant les noms de Caius (Muratori), de Papias (Simon de Magistris), d'Hégésippe (Bunsen), et tout dernièrement d'Hippolyte (Lightfoot, *Academy* du 21 sept. 1889). Le document doit être postérieur au *De aleatoribus*. V. plus bas ce qui est dit du Pasteur.

(4) Bleek, Wieseler, Reuss, etc.

(5) Hilgenfeld, Volckmar, Zahn. Lightfoot (*loc. cit.*) pense même que l'original grec était en vers ; mais cette hypothèse est loin d'être démontrée.

certains renseignements touchant l'origine des écrits apostoliques ; il défend au besoin leur autorité, et il justifie l'exclusion des apocryphes.

Les notices concernant les deux premiers Évangiles ont péri, sauf une ligne relative à saint Marc (1).

L'Évangile de saint Luc est expressément désigné comme étant le troisième (2). Les deux premiers sont, tout le monde en convient, nos Évangiles de Matthieu et de Marc.

Le quatrième Évangile, à la différence des deux précédents, écrits par des hommes qui n'avaient pas accompagné le Seigneur durant sa vie mortelle, a pour auteur Jean « un des disciples ». Le récit relatif à la composition de ce livre a été puisé dans quelque tradition légendaire (3). On insiste sur

(1) *quibus tamen interfuit et ita posuit.* On croit généralement que ces mots visent les rapports de Marc et de Pierre, l'un ayant rédigé avec soin ce qu'il avait entendu dire à l'autre. Zahn (II, 18) suppose qu'il y avait dans le texte complet : *aliquibus.* Marc n'a pas été disciple du Seigneur ; il a vu néanmoins *certains* faits de l'histoire évangélique et les a racontés comme il les avait vus. Dans l'autre explication, on ne comprend pas ce que veut dire le mot *tamen.* Nous reproduisons le texte du fragment d'après le fac-simile de Trégelles, reproduit dans Westcott, *History of the Canon of the N. T.* (4ᵉ éd. 1875).

(2) TERTIO (tertium) EUANGELII LIBRUM SECUNDO (secundum) LUCAN
lucas iste medicus post acensum (ascensum) *xrī* (christi).
cum eo (eum) *paulus quasi ut juris studiosum*
secundum adsumsisset numeni (nomine) *suo*
ex opinione concribset (conscripsit) *dominum tamen nec ipse*
duidit (vidit) *in carne et idē* (idem) *prout asequi* (assequi) *potuit.*
ita et ad (a) *nativitate iohannis incipet* (incipit) *dicere*

L. 5, *secundum* est sans doute écrit pour *secum.* Zahn (II, 27), après Bunsen, propose de remplacer *ut juris* par *itineris.* Les mots *ex opinione* ne donnent pas de sens satisfaisant. Peut-être faut-il lire *ex ordine.* La formule *nec ipse* vise probablement s. Paul (Zahn, II, 30), et non s. Marc. *Idem* n'est sans doute pas à lire *ideo,* mais doit se prendre dans le sens de *ipse.*

(3) QUARTI EUANGELIORUM. JOHANNIS EX DECIPOLIS (discipulis)
cohortantibus condescipulis et ēps (episcopis) *suis*
dixit conieiunate mihi odie (hodie) *triduo et quid*
cuique fuerit reuelatum alterutrum

ce que Jean, dans l'Évangile et la première Épître, se donne comme témoin des faits qu'il raconte. Il y a là, ce semble, une intention apologétique visant les personnes contre lesquelles Hippolyte a écrit sa défense des écrits johanniques. L'auteur tient à dire qu'il existe seulement entre les Évangiles des différences extérieures et non des contradictions réelles. Chaque évangéliste a son point de départ (*varia principia*), Matthieu commençant par la généalogie du Sauveur, Marc par la prédication de Jean-Baptiste, Luc par la naissance du Précurseur, Jean par la génération éternelle du Verbe. Mais l'un complète l'autre : il n'y a en quatre livres qu'un seul Évangile, œuvre du Saint-Esprit.

nobis ennaremus (enarremus) *eadem nocte reue*
latum andreæ ex apostolis ut recognis (recognos-)
centibus cuntis (cunctis) *iohannis* (Johannes) *suo nomine*
cunta (cuncta) *discribret* (describeret) *et ideo licit* (licet) *uaria sin*
culis (singulis) *euangeliorum libris principia*
doceantur nihil tamen differt creden
tium fidei cum uno ac principali spū (spiritu) *de*
clarata sint in omnibus omnia de natiui
tate de passione de resurrectione
de conuersatione cum decipulis (discipulis) *suis*
ac de gemino ejus aduentu
primo in humilitate dispectus (despecto) *quod fo* (fu-)
it secundum (secundo) *potestate regali pre*
clarum (præclaro) *quod foturum* (futurum) *est. quid ergo*
mirum si iohannes tam constanter
sincula (singula) *etiā* (etiam) *in epistulis suis proferat*
dicens in semeipsu (semetipsum) *quæ uidimus oculis*
nostris et auribus audiuimus et manus
nostræ palpaverunt hæc scripsimus uobis
sic enim non solum uisurem (visorem) *sed* (se) *et auditorem*
sed et scriptorē (m) *omnium mirabiliū* (m) *dnī* (domini) *per ordi*
nem profetetur (profitetur)

D'après Zahn, I, 784, le récit légendaire contenu dans les l. 10-15 viendrait des Actes (apocr.) de s. Jean, *supr. cit.* Clément d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, s. Jérôme, d'autres encore, disent aussi que Jean écrivit son Évangile à la prière de son entourage ou des évêques d'Asie.

Saint Luc a rédigé « dans un seul livre les Actes de tous les Apôtres » ; mais il n'a pas raconté les faits dont il n'avait pas été témoin (1).

Parmi les Épîtres de Saint Paul, les deux aux Corinthiens sont présentées comme les plus anciennes. L'auteur indique sommairement leur objet, puis celui de l'Épître aux Romains. Paul, dit-il, a écrit à sept Églises, comme saint Jean dans l'Apocalypse ; mais, en s'adressant à celles-ci, il parlait pour l'Église universelle. Il y a donc sept épîtres, qui se suivent dans cet ordre : Corinthiens, Éphésiens, Philippiens, Colossiens, Galates, Thessaloniciens, Romains. Deux de ces Épîtres sont doubles, à savoir l'Épître aux Corinthiens et l'Épître aux Thessaloniciens. Viennent en dernier lieu les lettres adressées à des particuliers : l'Épître à Philémon, l'Épître à Tite, les deux à Timothée. Bien que destinées d'abord à des individus, elles ne laissent pas de régler la discipline générale de l'Église (2). Le tout est conçu comme un

(1) *acta autē* (m) *omniū* (m) *apostolorum*
sub uno libro scribta sunt lucas obtime theofi (optimo theofilo ?)
le comprindit (comprehendit) *quia sub præsentia ejus singula*
gerebantur sicut et semote passionē (semota passione ?) *petri*
euidenter declarat sed et profectionē (profectione) *pauli ab ur*
bes (urbe) *ad spaniā* (m) *proficescentis*

Les trois dernières lignes de cette notice ont été diversement interprétées. L'auteur paraît vouloir dire que Luc n'a pas raconté le martyre de Pierre ni le voyage de Paul en Espagne, parce qu'il n'avait pas été témoin de ces faits. La rédaction des Actes serait néanmoins postérieure à la mort des deux apôtres.

(2) *epistulæ autem*
pauli quæ a quo loco uel qua ex causa directe (directæ)
sint volentatibus (volentibus) *intellegere ipse* (ipsæ) *declarant*
primū (m) *omnium corintheis scysmæ heresis* (schismæ hæreses, schismata et hæreses) *in*
terdicens deinceps b callætis (galatis) *circumcisione* (m)
romanis autē (m) *ordine* (ordinem) *scripturarum sed et*
principium earum essearm (christum) *intimans*
prolexius (prolixius) *scripsit de quibus sincolis* (singulis) *neces*
se est ad (a) *nobis desputari* (disputari) *cum ipse beatus*

seul corps dont l'Apôtre aurait prévu et réglé le contenu, et dont chaque partie aurait eu pour objet essentiel, dans la pensée même de son auteur, l'instruction et l'édification générales.

La collection paulinienne renferme donc treize Épîtres. Il

apostulus (apostolus) *paulus sequens prodecessuris* (prædecessoris) *sui*
iohannis ordinē (m) *non nisi omenatī.* (nominatim) *semptæ* (septem)
ecclesiis scribat ordine tali a (ad) *corenthios*
prima ad efesius (ephesios) *seconda ad philippinses ter*
tia ad colosensis (colossenses) *quarta ad calatas* (galatas) *quin*
ta ad tensaolenecinsis (thessalonicenses) *sexta. ad romanos*
septima uerum corintheis et tesaolecen
sibus licit (licet) *pro correbtione* (correptione) *iteretur una*
tamen per omnem orbem terræ ecclesia
deffusa (diffusa) *esse denoscitur* (dinoscitur) *et iohannis* (iohannes) *enī* (m) *in a*
pocalebsy (apocalypsi) *licet septē* (m) *eccleseis scribat*
tamen omnibus dicit verū (m) *ad filemonem una*
et ad titū (m) *una et ad tymotheū* (m) *duas pro affec*
to (affectu) *et dilectione in honore tamen ecclesiæ ca*
tholice (catholicæ) *in ordinatione eclesiastice* (ecclesiasticæ)
descepline (disciplinæ) *scīficate* (sanctificatæ) *sunt*

Faut-il conclure de la l. 48 que l'auteur plaçait la composition de l'Apocalypse avant la rédaction des Épîtres pauliniennes ? Sans doute, il n'a point pensé à la date des écrits, mais à celle de la vocation des deux apôtres, et il paraît d'ailleurs n'avoir sur la question de chronologie que des données très vagues. Il semble vouloir énumérer les Épîtres d'après leur date, et il n'a fait probablement que suivre la disposition du manuscrit où il les lisait. L. 44, *ordo scripturarum* désigne le rapport des deux Testaments, l'unité de la Loi et de l'Évangile. L. 46, il est possible qu'on doive lire *non* avant *necesse*, l'auteur déclarant qu'il ne veut pas trop insister sur l'objet de chaque Épître et les circonstances de sa composition. Ces détails, dit-il, n'ont pas une grande importance, parce que si les Épîtres ont été adressées d'abord à telle ou telle Église, elles ont été néanmoins écrites pour l'Église universelle. La mention des quatre Épîtres destinées à des individus est amenée de façon à ne pas changer le total de sept lettres. Ces Épîtres sont le supplément de la collection, comme la II[e] aux Corinthiens est le supplément de la I[e]. Le mot *scīficate*, à lire *sanctificatæ*, est douteux. Zahn (II, 81) conjecture : *significatæ* (conscriptæ), traduction inexacte du grec ὑπετυπώθησαν, ou διετυπώθησαν.

y a bien encore deux lettres qui courent sous le nom de Paul et qui sont adressées, l'une aux Laodicéens, l'autre aux Alexandrins ; mais ce sont, nous dit-on, des documents qui favorisent l'hérésie marcionite. Nonobstant cette dernière assertion, il est possible que la fausse lettre aux Laodicéens soit celle qui nous est parvenue sous ce nom et que nous rencontrerons plus tard au cours de cette histoire (1). La lettre aux Alexandrins ne s'est pas conservée. On a supposé très gratuitement que ce pourrait être l'Épître aux Hébreux. Celle-ci était connue sous le titre qu'elle porte aujourd'hui par les contemporains de notre anonyme, et l'on n'avait aucune raison de la mentionner dans un catalogue romain des Écritures, attendu que l'Église de Rome ne la regardait ni comme une œuvre authentique ni comme un apocryphe de saint Paul, mais l'attribuait sans doute à quelque disciple ou compagnon de l'Apôtre et ne songeait pas à l'introduire dans le canon (2). L'Épître apocryphe aux Alexandrins se recommandait expressément du nom de saint Paul, comme l'Épître aux Laodicéens.

Après les Épîtres de Paul viennent les Épîtres catholiques,

(1) *fertur etiam ad*
laudicenses alia ad alexandrinos pauli no
mine fincte (finctæ) *ad heresem marcionis et alia plu*
ra quœ in catholicam eclesiam recepi (recipi) *non*
cruit (congruit)

La pièce apocryphe qui nous est parvenue sous le nom d'Épître aux Laodicéens n'a rien de marcionite. Mais notre auteur a pu faire une confusion pareille à celle que fit plus tard s. Épiphane, et identifier la lettre apocryphe avec l'Épître aux Laodicéens du recueil marcionite. V. Zahn, I, 277 et suiv. Les autres pseudépigraphes dont il est question l. 45-46 n'étaient sans doute pas publiés tous sous le nom de s. Paul et il semble qu'ils avaient dans l'Église moins de partisans que les fausses épîtres.

(2) Le silence de notre auteur ne prouve donc pas que l'Épître aux Hébreux fût alors inconnue de l'Église romaine. Théodote le Changeur, qui dogmatisait à Rome au temps du pape Zéphyrin, a trouvé dans cette Épître l'idée du rôle éminent qu'il attribue à Melchisédech.

à savoir, l'Épître de Jude et deux Épîtres de Jean (1). Dans la notice concernant le quatrième Évangile, la première Épître de saint Jean est citée textuellement. Il est probable que les deux Épîtres dont il est ici question sont les deux dernières. L'auteur mentionne à côté de ces Épîtres la Sagesse de Salomon, qu'il attribue probablement à Philon. Il ne croit pas que les Épîtres soient pseudépigraphes, comme la Sagesse; mais quelques-uns de ses contemporains le pensaient sans doute, et c'est ainsi qu'il a pu être amené à citer un écrit de l'Ancien Testament parmi ceux du Nouveau. L'absence de l'Épître de Jacques n'a rien de surprenant, car saint Irénée, saint Hippolyte, Tertullien, saint Cyprien même, ne paraissent pas l'avoir connue. Il n'en est pas de même pour la première Épître de Pierre, que nous trouvons reçue partout à cette époque. On est autorisé, ce semble, à supposer ici quelque altération du texte, soit une omission accidentelle, soit peut-être une transposition qui aurait produit ce que nous trouvons d'étrange dans l'article suivant.

(1) *epistola sane iude* (Judæ) *et superscrictio* (superscripti ? superscriptæ ?)
iohannis duas in catholica habentur et sapi
entia ab amicis salomonis in honorē (m) *ipsius*
scripta

L. 68. La leçon *superscriptæ* est préférable ; elle pourrait correspondre au grec : αἱ ἐπιγεγραμμέναι Ἰωάννου δύο (ἐπιστολαί), « les deux lettres attribuées à Jean ». Cette façon de parler n'impliquerait d'ailleurs aucun doute positif sur leur authenticité (Zahn, II, 91).

On admet volontiers qu'il faut lire, à la fin de la l. 69, *ut* au lieu de *et* : les deux petites Épitres de s. Jean seraient comparées à la Sagesse qui est dite de Salomon, non qu'elle soit de lui, mais parce qu'elle a été écrite en son honneur. Cela est peu vraisemblable. Plusieurs connaissaient la date récente de la Sagesse, et ce livre pouvait bien être reçu quelque part sans être compté parmi les Prophètes. Les *amis*, l. 70, doivent cacher le nom de Philon. Le traducteur aura mal compris et changé ὑπὸ Φίλωνος en ὑπὸ φίλων αὐτοῦ (Zahn, II, 101). Les deux dernières Épîtres de Jean sont reçues *in catholica* « dans l'Église catholique », plutôt que *in catholicis* « parmi les écrits catholiques », par opposition aux livres des hérétiques.



Autant qu'on peut saisir le sens d'une phrase enchevêtrée et grammaticalement incorrecte, il semble que l'auteur, ou plutôt l'Eglisedont il fait partie, accepterait deux Apocalypses, celle de Jean et celle de Pierre, la dernière étant néanmoins contestée par quelques-uns (1). On ne trouve par ailleurs aucune mention d'une Apocalypse de Pierre dans le canon de l'Église romaine ou de l'Église d'Afrique, et l'on se demande comment ce livre, une fois admis, aurait pu disparaître ainsi sans laisser de trace. Si le texte est exact, l'anonyme dirait qu'on reçoit *seulement* ces deux Apocalypses. Mais combien en avait-il d'autres à exclure ? Il est évident par le contexte même que le Pasteur d'Hermas n'était pas considéré comme une apocalypse, et l'on ne peut pas songer davantage aux apocryphes de l'Ancien Testament. Il y a donc certaines chances pour que les mots : « et de Pierre seulement » soient un reste des indications relatives à la première Épître ou aux deux Épîtres de saint Pierre. Tout porte à croire que l'Église romaine recevait au moins la première. Peut-être lisait-on dans l'original : « L'Épître de Jude, les deux Épîtres qui portent le nom de Jean, et une de Pierre seulement sont reçues dans l'Église catholique.... Nous recevons aussi l'Apocalypse de Jean, bien que quelques-uns des nôtres ne veuillent pas qu'elle soit lue dans l'église. » Il y aurait dans cette finale une allusion directe à l'opinion qui a été soutenue par Caius touchant l'origine de l'Apocalypse.

La situation du Pasteur d'Hermas est tout à fait singulière. On dirait que l'auteur argumente contre une opinion très puissante ou mieux contre un usage entièrement favorable au

(1) *apocalapse* (apocalypsin ?) *etiam iohannis et pe*
tri tantum recipimus quam quidam ex nos
tris legi in eclesia nolunt

Zahn (II, 110) suppose que la IIe Épître de Pierre était mentionnée expressément. Il lit : *Apocalypsin etiam Johannis et Petri* unam *tantum recipimus* epistolam ; fertur etiam altera, *quam quidam ex nostris* etc.

livre qu'il va placer hors du recueil scripturaire : « Le Pasteur, dit-il, a été écrit tout récemment et de notre temps, dans la ville de Rome, par Hermas, lorsque son frère Pie occupait la chaire épiscopale ; et pour ce motif, bien qu'on doive le lire, on ne doit pas l'employer, dans les réunions publiques de la communauté, avec les prophètes, dont le nombre est clos, ni avec les Apôtres, à la fin des temps (1). »

Il est à peu près certain que l'ancienne coutume de l'Église romaine admettait le Pasteur à la lecture publique et il n'est pas moins incontestable que la coutume plus récente, celle que notre anonyme éprouve encore le besoin de justifier, l'exclut, non comme livre dangereux ou hétérodoxe, mais comme ne remplissant pas les conditions voulues pour faire partie des Écritures canoniques. Nous trouverons bientôt l'explication de ce changement. Il suffit de signaler ici les principes admis en matière de canonicité par l'anonyme et la tradition ecclésiastique dont il est le témoin : l'Ancien Testament ne peut recevoir d'accroissement et il ne doit y avoir place dans le Nouveau que pour les écrits apostoliques. On ne dit pas que ce dernier recueil soit absolument clos ; mais,

(1) *pastorem uero*
nuperrime temporibus nostris in urbe
roma herma conscripsit sedente cathe
tra (cathedra) *urbis romæ æclesiæ* (ecclesiæ) *pio ēps* (episcopo) *frater* (fratre)
ejus et ideo legi eum quidē (m) *oportet se pu*
plicare (publicare) *uero in eclesia populo neque inter*
profetas completum numero neque inter
apostolos in fine temporum potest.

C'est à raison des circonstances que l'auteur insiste sur la date relativement récente du Pasteur, et il ne suit pas de là qu'il ait écrit seulement une vingtaine d'années après Hermas. Le livre du Pasteur a une histoire qui ne peut s'être développée dans un temps si court. Pour s'exprimer comme il l'a fait, il suffit que l'anonyme soit né un peu avant le pontificat de Pie. Il a pu rabaisser aussi sans mauvaise intention la date du livre ; sachant simplement ou croyant savoir qu'Hermas était frère de Pie, il le fait écrire sous le pontificat de ce dernier, bien que le Pasteur soit en réalité plus ancien.

on n'y veut accepter, en tout cas, que des livres recommandés par l'autorité d'un apôtre (1).

Ainsi donc, vers l'an 200, la collection du Nouveau Testament, telle qu'on la recevait et lisait officiellement dans l'Église romaine, comprenait les quatre Évangiles, les Actes, treize Épîtres de saint Paul, l'Épître de saint Jude, les trois Épîtres de saint Jean, sans doute aussi la première Épître de saint Pierre, et enfin l'Apocalypse. Elle ne contenait pas l'Épître aux Hébreux, ni l'Épître de saint Jacques, ni probablement la seconde Épître de saint Pierre.

Section IIe — Le recueil de l'Église des Gaules.

Le même recueil, à peu de chose près, se trouvait aux mains de saint Irénée.

La lettre que les Églises de Lyon et de Vienne envoyèrent, vers l'an 177, aux communautés d'Asie Mineure contient divers emprunts ou allusions à l'Évangile de saint Luc et à celui de saint Jean, aux Actes des Apôtres, aux Épîtres de saint Paul aux Romains et aux Philippiens, à la première Épître à Timothée, à la première Epître de saint Pierre, et une citation de l'Apocalypse (2).

(1) Les dernières lignes du fragment contiennent la mention d'écrits hérétiques et qui doivent être absolument rejetés :
arsinoi autem seu ualentini uel metiad (miltiadis ?)
nihil in totum recipemus (recipimus). *qui etiam nouū* (m)
psalmorum librum marcioni conscripse
runt una cum basilide asianum catafry
cum constitutorem
On ne sait que faire du premier mot *arsinoi*. Zahn (II, 20) suppose une méprise du traducteur, le grec ayant porté : τοῦ δὲ Ἀρσινοΐτου Οὐαλεντίνου, « Valentin d'Arsinoé. » D'autres ont voulu retrouver dans *arsinoi* Bardesane, le valentinien Ptolémée, Marcion. La suite du texte est inintelligible et a donné lieu aux conjectures les plus diverses. Montan est sans doute visé dans les derniers mots du fragment.

(2) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 1, n. 7 : *Rom.* VIII, 18 ; n. 10 : *Apoc.* XIV, 4 ; n. 15 : *Jean.* XVI, 2, cité comme parole du Seigneur ; n. 17 : I

Dans son traité contre les Hérésies, saint Irénée insiste longuement sur le symbolisme que présente le nombre des Évangiles : « Comme il y a quatre parties dans le monde où nous sommes, et quatre vents principaux, et que l'Église est répandue dans toute la terre, ayant pour colonne et appui l'Évangile et l'Esprit de vie, il convient qu'elle ait quatre colonnes qui soufflent de toutes parts l'incorruptibilité, et vivifient les hommes. D'où il suit que le Verbe, auteur de toutes choses,..... ayant été manifesté aux hommes, nous a donné l'Évangile quadriforme, qui est dominé par un seul Esprit (1). » Cet Évangile un et quadruple est figuré par les chérubins quadriformes d'Ézéchiel (2). Il y a donc et il ne doit y avoir que quatre Évangiles, ni plus ni plus moins (3).

Ce serait fausser complètement le sens de ce témoignage que de voir dans ces allégories des preuves invoquées à défaut de données traditionnelles en faveur des Évangiles de l'Église. Si l'évêque de Lyon s'arrête à ces considérations plus ou moins ingénieuses, c'est que, ni pour lui, ni pour ses contemporains, la question d'authenticité ne se posait. Et comment se serait-elle posée pour un homme qui avait connu des disciples immédiats de saint Jean, qui avait reçu de leurs mains l'Évangile qu'eux-mêmes tenaient de leur maître ? Il avait appris d'eux que la première *forme* de cet Évan-

Tim. III, 15 ; n. 58 : *Apoc.* XXII, 11, cité comme Écriture ; c. 2, n. 2 : *Phil.* II, 6 ; n. 5 : I *Pier.* V, 6 et *Act.* VII, 60.

(1) Λόγος..... ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ Εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον. *Haer.* III, 11, 8 (P. g. 7, 885). Pour exprimer cette idée d'un Évangile unique sous quatre formes différentes, Irénée emploie encore (*ibid.* n. 8 et 9) les mots de χαρακτήρ, ἰδέα (species) πρόσωπον (*persona*), disant par ex. de certains hérétiques : *illam speciem non admittunt, quæ est secundum Johannis Evangelium.* P. g. 7. 890.

(2) *Loc. cit.* Jean est figuré par le lion, Luc par le bœuf, Matthieu par l'homme, et Marc par l'aigle.

(3) *Neque autem plura numero quam hæc sunt, neque rursus pauciora capit esse Evangelia. Ibid.*

gile venait de l'apôtre Matthieu, une autre de Pierre, par l'intermédiaire de son disciple Marc, une de Paul, par l'intermédiaire de son disciple Luc, la quatrième de Jean lui-même (1). Il croyait aussi que les Évangiles avaient été remis directement à l'Église par leurs auteurs et que la collection s'était trouvée constituée dès que le quatrième avait été publié (2). Dans ces conditions, il n'éprouvait pas le besoin de se faire à lui-même ou de faire aux autres une démonstration qui eût été d'ailleurs fort simple, et s'il lui arrive parfois d'insister sur les rapports de Marc et de Luc avec Pierre et Paul, ce n'est point pour combattre des adversaires qui auraient contesté ce point, c'est pour montrer combien la chaîne de la tradition est solide, et combien insensés et téméraires sont

(1) *Tanta est autem circa Evangelia hæc firmitas, ut et ipsi hæretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unusquique eorum conetur suam confirmare doctrinam.* Exemple des ébionites pour Matthieu, de Marcion pour Luc, d'autres hérétiques pour Marc, des valentiniens pour Jean. *Cum ergo hi qui contradicunt, nobis testimonium perhibeant et utantur his, firma et vera est nostra de illis ostensio. Haer.* III, 11, 7 (P. g. 7, 884). *Matthaeus enim apostolus ait. Haer.* III, 9, 1 (P. g. 7, 868). *Haer.* III, 1, 1 (P. g. 7, 844-845), s. Irénée dit que « Matthieu écrivit son Évangile chez les Hébreux, dans leur propre langue, lorsque Pierre et Paul prêchaient à Rome et fondaient l'Église. Après leur mort, Marc, le disciple et l'interprète de Pierre (ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου. Cf. *supr.*p. 34, le témoignage de Papias) nous transmit par écrit ce que Pierre avait enseigné. Et Luc, le compagnon de Paul (ὁ ἀκόλουθος Παύλου) mit dans un livre l'Évangile prêché par (son maître). Enfin Jean, le disciple du Seigneur, celui qui reposa sur sa poitrine, publia lui aussi un Évangile, étant à Éphèse en Asie. » *Haer.* III, 11, 1 (P. g. 7, 880), il affirme que s. Jean à écrit son Évangile pour combattre Cérinthe et les Nicolaïtes. C. 10, 1 (P. g. 7, 872) : *Lucas autem sectator et discipulus apostolorum.* N. 6 (P. g. 7, 878) : *Marcus interpres et sectator Petri.* Cf. c. 14, 1 (P. g. 7, 913).

(2) *Non enim per alios dispositionem salutis nostræ cognovimus, quam per eos per quos Evangelium pervenit ad nos : quod quidem tunc præconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostræ futurum..... Qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes Evangelium Dei.* (Suit la notice relative aux quatre Évangiles, *supr. cit.*) *Haer.* III, 1, 1 (P. g. 7, 844). Cf. I, 27, 2 (P. g. 7, 688, B).

ceux qui n'accordent pas une foi entière à l'Evangile quadriforme ou qui se permettent d'y ajouter ou d'en retrancher quoi que ce soit (1).

On peut trouver que la conception d'Irénée accuse un sentiment beaucoup plus atténué des circonstances historiques dans lesquelles ont été composés les Évangiles que ce n'est le cas, par exemple, pour Papias. Mais cette différence devait nécessairement se produire, et le témoignage de l'évêque de Lyon n'en reste pas moins inattaquable dans sa substance. Depuis la fin de l'âge apostolique, il y a eu quatre Évangiles autorisés dans l'Église, ni plus ni moins : voilà ce dont Irénée se croit sûr, et l'on ne voit pas comment il aurait pu se tromper sur ce point. La sécurité parfaite où il se trouve à cet égard suppose au moins que sa manière de voir était acceptée sans contestation dans l'Église dès le temps où il avait été lui-même instruit dans la foi, et par les hommes qui lui avaient donné leurs leçons. Or, ces hommes, dont quelques-uns avaient connu saint Jean, savaient aussi bien que personne au monde et mieux que les critiques modernes ce que l'Église apostolique avait pensé des Évangiles. Saint Irénée demeure en tout point leur disciple (2). Il ne rejette pas plus qu'eux les traditions orales concernant la vie et l'enseignement du Christ, et il cite certaines paroles du Seigneur qui ne sont pas dans les Évangiles canoniques (3). Il méprise d'ailleurs les livres apocryphes et les traditions suspectes. Si donc il reçoit quatre Évangiles, c'est que l'Église, dès les premiers temps, avait eu ceux-là et n'en reconnaissait pas d'autres.

(1) *Haer.* III, 11, 9 (P. g. 7, 890).

(2) V. par exemple ce qu'il dit de Polycarpe dans sa lettre à Florin. Eusèbe, *Hist. eccl.* v, 20. Cf. *Haer.* II, 22, 5, v, 33, 3-4 (P. g. 7, 784, 1213).

(3) *Haer.* v 33, 3-4 *supr. cit.*, passage relatif au règne de mille ans, d'après Papias et les autres anciens. Cf. *Haer* I, 20, 2 et II, 34, 3 (P. g. 7, 656, 836). Dans ce dernier passage, Irénée reproduit la parole citée dans II *Clém.* 8 ; *supr.* p. 19.

Saint Irénée fait valoir contre Marcion l'autorité du livre des Actes, composé par saint Luc, disciple et ami de saint Paul (1). Des treize Épîtres pauliniennes, l'Épître à Philémon est la seule qu'il n'ait pas citée, n'en ayant pas eu l'occasion (2) : sa collection avait donc la même étendue que celle de l'Église romaine. Il a connu l'Épître aux Hébreux ; mais il ne la recevait certainement ni comme Écriture, ni comme œuvre de saint Paul (3). Il a employé la première Épître de saint Pierre (4) ; mais il est douteux qu'il ait eu la seconde (5). Il ne cite pas l'Épître de saint Jude : on peut croire néanmoins qu'il la possédait, puisque cette Épître était alors dans le canon des Églises de Rome et d'Afrique. Il est également probable qu'il connaissait l'Epître de saint Jacques (6). Il a cité les deux premières Épîtres de saint Jean, et il est de toute vraisemblance qu'il avait aussi la troisième (7). Il fait le plus grand cas de

(1) *Haer.* III, 14 (P. g. 7, 913) : *Is Lucas inseparabilis fuit a Paulo, et cooperarius ejus in Evangelio..... Omnibus his* (il s'agit des voyages et prédications de l'Apôtre) *cum adesset Lucas, diligenter conscripsit ea.*

(2) Le grand ouvrage de S. Irénée contre les hérésies commence par une citation de I *Tim* I, 4. Les Épîtres pastorales sont employées de la même façon que les Épîtres destinées aux communautés, et comme appartenant au même recueil. *Haer.* III, 14, 1 (P. g. 7, 914), citation de II *Tim* IV, 9-12, introduite par cette formule : *Ipse autem Paulus manifestavit in epistolis, dicens.*

(3) Cornely, *Introduct. gener.* I, 175. Dans un ouvrage perdu, Irénée niait que l'Épître fût de Paul : Photius, *Biblioth.* c. 232 (P. g. 103, 1104). Dans un autre ouvrage également perdu, il lui empruntait quelques passages : Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 36. Cf. *Haer.* II, 30, 9 (P. g. 7, 822, A) et *Hébr.* I, 3 ; IV, 11, 4 (P. g. 7, 1003, C) et *Hébr.* X, 1.

(4) *Haer.* IV, 16, 5 (P. g. 7, 1019), cit. expresse de I *Pier.* II, 16.

(5) *Haer.* V, 23, 2 (P. g. 7, 1186) : « Le jour du Seigneur est comme mille ans » ne vient probablement pas de II *Pier.* III, 8. V. *sup.* p. 91. n. 7.

(6) Cf. *Haer.* IV, 13, 16 (P. g. 7, 1009, C ; 1016, A) et *Jac.* II, 23 ; *Haer.* V, 1, 1 (P. g. 7, 1121, A) et *Jac.* I, 18, 22.

(7) *In epistola sua* (*Joannes*) *sic testificatus est nobis : Filioli*, etc. I *Jean.* II, 18-22. *Haer.* III, 16, 5 (P. g. 7, 925, A). Un peu plus loin, n. 8 (P. g. 7, 927), Irénée cite II *Jean.* 7-8, comme appartenant à la I^e, Épître : *Joannes in prædicta epistola... præcepit dicens.* Après quoi

l'Apocalypse, écrite par « Jean, disciple du Seigneur » et « presque dans notre temps, vers la fin du règne de Domitien (1). » Pour établir que le chiffre qui représente le nom de la bête est bien six cent soixante-six, il en appelle aux anciens manuscrits et au témoignage de ceux qui avaient vu Jean lui-même (2).

Après cela, nous devons dire qu'il cite aussi comme Écriture le Pasteur d'Hermas, entre la Genèse et le prophète Malachie (3). Pour qu'un homme aussi attaché à la tradition que l'était Irénée se soit servi ainsi de ce livre, il faut qu'il l'ait reçu lui-même de ses maîtres, et il n'aurait pas employé comme Écriture un ouvrage composé depuis vingt ans seulement. Il avait aussi en grande estime la lettre de saint Clément aux Corinthiens, mais on ne voit pas cependant qu'il l'ait jointe au recueil scripturaire (4).

Section IIIe. — Le recueil de l'Église d'Afrique.

L'état de la Bible africaine au commencement du IIIe siècle nous est manifesté par les œuvres de Tertullien, dont l'acti-

il amène I *Jean.* IV, 1-3, par la formule : *Et rursus in epistola ait.* Ailleurs, *Haer.* I, 16, 3 (P. g. 7, 634), un passage, II *Jean.* 11, est cité simplement comme de S. Jean. On a supposé que la seconde Épître avait pu être comptée avec la première. Mais cela est très invraisemblable. Le fait s'explique aisément par une erreur de mémoire et le peu d'exactitude que les anciens Pères apportent souvent dans les citations.

(1) *Haer.* V, 26, 1 ; 30, 3 (P. g. 7, 1192, 1207).

(2) *Haer.* III, 30, 1 (P. g. 7, 1023).

(3) *Haer.* IV, 20, 2 (P. g. 7, 1032).

(4) *Haer.* III, 3, 3 (P. g. 7, 850). Irénée dit en cet endroit que l'Église romaine écrivit aux Corinthiens ἱκανωτάτην γραφήν, ce que l'ancien interprète latin traduit par : *potentissimas litteras.* Quelques lignes plus loin, Irénée renvoyait à la même Épître ; mais cette fois l'interprète a traduit γραφή par *scriptura : Ex ipsa scriptura qui velint discere possunt.* Cela ne prouve pas que l'Église de Lyon ait regardé alors cette Épître comme Écriture divine.

vité littéraire se place à peu près entre l'an 195 et l'an 220. L'adhésion du célèbre docteur à la secte montaniste n'a pas modifié son attitude à l'égard des Écritures. Il était déjà séparé de l'Eglise quand il défendait contre Marcion le Nouveau Testament de la tradition catholique. Il croit, comme saint Irénée, que nos quatre Évangiles, et ceux-là seulement, sont en possession de l'usage ecclésiastique depuis le temps des Apôtres. Ceux-ci ont eux-mêmes formé « l'instrument évangélique », soit en publiant les livres qu'ils avaient composés, soit en approuvant et en couvrant de leur autorité ceux de leurs disciples (1). Quant aux traditions concernant l'origine de chaque Évangile et les circonstances de sa publication, Tertullien se contente de les mentionner à l'occasion, sans s'y arrêter (2). Mais il oppose comme un point indiscutable aux hérétiques de son temps le fait que l'Église est en possession de ses quatre Évangiles depuis l'âge apostolique (3).

(1) *Constituimus in primis, evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus Evangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum ; si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis et post apostolos. Quoniam prædicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriæ studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum, imo Christi qui magistros apostolos facit. Denique nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthaeus insinuant ; ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant. Adv. Marc.* IV, 2 (P. l. 2, 363). Cf. *De præscr.* 38 (P. l. 2, 51-52).

(2) *Adv. Marc.* IV, 2 (P. l. 2, 364), Tertullien admet comme fait incontestable que s. Luc était disciple de s. Paul et qu'il écrivit son Évangile d'après les renseignements et avec la recommandation de son maître. *Ibid.* 5 (P. l. 2, 367) : *Licet et Marcus quod edidit, Petri affirmetur, cujus interpres Marcus : nam et Lucæ digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri quæ discipuli promulgarint.*

(3) *In summa, si constat id verius quod prius, id prius quod et ab initio, id ab initio quod ab apostolis : pariter utique constabit, id esse ab apostolis traditum quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum. Adv. Marc.* V, 5 (P. I. 2, 366).

Tertullien maintient contre Marcion l'autorité du livre des Actes (1).

Il a treize Épîtres de saint Paul et il reçoit les Épîtres pastorales au même rang que les autres, reprochant à Marcion d'avoir mutilé jusqu'au nombre des lettres apostoliques (2). Il distingue néanmoins, comme l'auteur du canon de Muratori, les Épîtres qui ont été adressées à des Églises de celles qui ont été adressées à des individus. La série des premières commence aussi par les Épîtres aux Corinthiens et finit par l'Épître aux Romains (3).

Il a connu l'Épître aux Hébreux et il la cite comme œuvre de Barnabé. Mais il en parle comme d'un écrit que l'Église d'Occident ne recevait pas dans le recueil du Nouveau Testament. Il sait néanmoins qu'elle était acceptée dans un certain nombre de communautés. Les termes qu'il emploie pour la recommander donnent à penser que beaucoup de chrétiens pouvaient en ignorer l'existence (4).

Il cite plusieurs fois la première Épître de saint Jean, mais

(1) *Adv. Marc.* v, 1 (P. l. 2, 470) ; cf. *De præscr.* 22-23 (P. l. 2, 34-35).

(2) *Soli huic epistolæ* (l'Épître à Philémon) *brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet. Miror tamen cum ad unum hominem litteras factas receperit, quid ad Timotheum duas, et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusaverit. Adfectavit, opinor, etiam numerum epistolarum interpolare. Adv. Marc.* v, 21 (P. l. 2, 524). Cf. *ibid.* 1 (P. l. 2, 470, c).

(3) Tertullien ne donne pas la liste suivie de ces Épîtres, mais il est facile de la reconstituer par divers passages de ses écrits (v. notamment *Adv. Marc.* iv, 5. P. l. 2. 367) : Cor. Gal. Phil. Thess. Éph. Rom. La place de l'Ép. aux Colossiens est incertaine. Elle venait sans doute après l'Ép. aux Éphésiens. Zahn, ii, 344.

(4) *Volo tamen ex redundantia alicujus etiam comitis apostolorum testimonium superducere... Exstat enim et Barnabæ titulus ad Hebræos, adeo satis auctoritatis viro* (var : *a deo satis auctorati viri*) *ut quem Paulus* (I *Cor.* ix, 6) *juxta se constituerit in abstinentiæ tenore... Qui ab apostolis didicit et cum apostolis docuit. De pudic.* 20 (P. l. 2, 1021). Tertullien cite en cet endroit *Hébr.* vi, 4-8.

il n'a rien emprunté aux deux autres (1). Cette circonstance, vu l'exiguïté des pièces dont il s'agit, ne prouve nullement qu'elles aient été alors inconnues dans l'Église africaine. Tertullien vénère l'Apocalypse comme prophétie et comme œuvre de saint Jean. Il lui arrive de la citer simplement sous le nom l'Apocalypse, comme s'il ne connaissait pas d'autre livre portant le même titre (2).

L'Épître de Jude est invoquée par lui comme témoignage apostolique en faveur du livre d'Hénoch (3). Il a employé la première Épître de saint Pierre (4), de la même facon que les Épîtres de saint Paul ; mais il ne paraît pas avoir connu la seconde, ni l'Épître de saint Jacques (5).

Dans un de ses premiers ouvrages, il interprète un passage du Pasteur comme s'il s'agissait d'un livre inspiré. Devenu montaniste il rejette ce livre avec mépris et il atteste que l'Église catholique, à cette époque, le rangeait aussi parmi les apocryphes. Les termes dont il se sert favorisent même l'idée d'une déclaration officielle et récente (6). C'est probable-

(1) Par ex. *De pudic.* 19 (P. l. 2, 1018-1020). Les mots : *in prima quidem epistola* (*ibid.*, 1020, A), ne semblent pas devoir s'entendre de la Ie Épître par opposition aux deux autres, mais du commencement de cette Épître par opposition à la fin.

(2) *Habemus et Joannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsim ejus Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus, in Joannem stabit auctorem. Adv. Marc.* IV, 5 (P. l. 2, 366). *De fuga*, 1 (P. l. 2, 103, C) : *In Apocalypsi. De pudic.* 20 (P. l. 2, 1022. C) : *Apocalypsis.*

(3) *Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet. De cult. fem* I, 3 (P. l. 1, 1307).

(4) *Petrus quidem ad Ponticos* (cit. de I *Pier.* II, 20-21, IV, 12-16). *Scorpiace*, 12 et 14 (P. l. 2, 146-147, 150). Autres citations en grand nombre.

(5) Le rapprochement signalé entre *Jac.* II, 23 et Tertullien, *adv. Jud.* 2 (P. l. 2, 600 B), n'est pas sûr et l'authenticité du traité *adv. Judæos* est contestée.

(6) *De orat.* 16 (P. l. 1, 1171), Tertullien observe que ces paroles d'Hermas : *Cum adorassem et assedissem super lectum* (*Vis.* IV, *in.*), sont dites *ad ordinem narrationis, non ad instar disciplinæ.* Les personnes qu'il a en vue recevaient le Pasteur comme Écriture et il

ment cette déclaration qui est défendue dans le canon de Muratori.

Section VIe. — Le recueil de l'Église d'Alexandrie.

Clément, qui fixa son séjour à Alexandrie vers l'an 180 et qui enseigna dans cette ville jusque vers l'an 202 (1), est, parmi les anciens auteurs ecclésiastiques, celui qui se montre le plus favorable aux livres apocryphes quels qu'ils soient. La distinction qu'il établit entre ces livres et ceux qui sont reçus traditionnellement n'en est que plus remarquable. Expliquant un passage de l'Évangile des Égyptiens, il commence par observer que ce texte « ne se trouve pas dans les quatre Évangiles qui nous ont été transmis (2) » ; puis il s'efforce de lui donner un sens orthodoxe. Les nombreux emprunts qu'il fait aux apocryphes, alors même qu'il indique moins clairement ou qu'il n'indique pas du tout (3) la différence qui existe

ne les blâme pas de ce chef ; il leur reproche seulement de prendre pour un précepte un détail purement narratif. A cette époque, Tertullien était encore catholique. La situation du Pasteur avait changé lorsque fut écrit le traité *de pudicitia* (vers 220) : *Cederem tibi si scriptura Pastoris quæ sola mœchos amat divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa judicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum. De pudic.* 10 (P. l. 2, 1000). Il dit encore à propos de l'Ép. aux Hébreux, *op. cit.* 20 (P. l. 2, 1021) : *Et utique receptior apud ecclesias* (non pas plus recevable, mais reçue par un plus grand nombre) *epistola Barnabæ illo apocrypho Pastore mœchorum.* La qualification d'apocryphe ne vise pas l'origine du livre, mais l'exclusion dont il est frappé.

(1) V. Th. Zahn. *Forschungen*, III, *suppl. clement.*, 176.

(2) Πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδιδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους. *Strom.* III, 13 (P. g. 8, 1193, A).

(3) Parfois il mentionne la source apocryphe : par ex. *Strom.* II, 9 (P. g. 8, 981, A), il cite, à côté de Platon dans le Théétète, Matthias dans les Traditions (Παραδόσεις), et l'Évangile des Hébreux. Mais souvent aussi il allègue, sans indication de source, des paroles du Seigneur

entre les livres canoniques et les autres, ne prouvent donc pas que l'Église d'Alexandrie, vers la fin du second siècle, ait reçu des Évangiles apocryphes avec les quatre Evangiles traditionnels. Les derniers seuls ont aux yeux de Clément lui-même une autorité indiscutable, tandis qu'il est permis d'examiner, pour en accepter ou en rejeter le témoignage, les livres que l'Église ne met pas officiellement au rang des Écritures. Il faut avouer seulement que la critique du docteur alexandrin n'est pas exigeante et qu'il accepte un peu au hasard tous les écrits qui s'offrent à lui couverts d'un nom respectable.

Les Actes des Apôtres, que Clément vénère comme Écriture divine et comme œuvre de saint Luc (1), se trouvent complétés de la même façon que les Évangiles par des écrits d'origine plus ou moins suspecte, tels que les Actes de Jean (2) et surtout la Prédication de Pierre. Mais, bien que ce dernier livre soit souvent cité par Clément, il n'est jamais expressément désigné comme Écriture (3).

qui ne sont pas dans les Évangiles canoniques, par ex., *Strom.* I, 28 (P. g. 8, 924, B) : Γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζῖται (donné comme Écriture); *Strom.* V, 10 (P. g. 9, 97) : Μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου (parole du Seigneur ἔν τινι εὐαγγελίῳ ; cf. *Is.* II, 16). Du reste, il cite fort librement les textes canoniques, et il n'est pas toujours facile de dire où il a puisé.

(1) *Paedag.* II, 1 (P. g. 8, 404, B) ; *Strom.* V, 12 (P. g. 9, 124, A).

(2) *Hypotyp. in I Joa.* I, 1 (P. g. 9, 735, A) : *Fertur ergo in traditionibus quoniam Joannes etc.* Ce sont les Actes de Jean qui sont ainsi désignés. V. Zahn, *Forschungen*, III, 97.

(3) *Strom.* I, 29 (P. g. 8, 929) : « Tu trouveras dans la Prédication de Pierre que le Seigneur est appelé Loi et Verbe. » *Strom.* II, 15 (P. g. 8, 1008 ; cf. *Eclog. proph.* 58, P. g. 9, 728) : « Pierre dans la Prédication appelle le Seigneur Loi et Verbe... » *Strom.* VI, 5 (P. g. 9, 257-260) : « Pierre dit dans la Prédication... Pierre explique lui-même » etc. Un peu plus loin (p. 264), Clément confirme le témoignage de la Prédication par un apocryphe de S. Paul où sont recommandées les prophéties de la sibylle et d'Hystaspes. *Ibid. c.* 6 (P. g. 9, 269) : « Le Seigneur dit dans la Prédication de Pierre. » *Ibid. c.* 15 (P. g. 9, 352) :

Aux treize Épîtres universellement reçues comme pauliniennes (1) Clément ajoute l'Épître aux Hébreux. Il la cite comme les autres lettres de saint Paul (2). La tradition alexandrine recevait certainement cette Épître comme canonique et paulinienne. Mais les différences qui existent entre cette lettre et les autres, surtout au point de vue de la forme et du style, attiraient l'attention des docteurs. Le maître de Clément, Pantène, disait que Paul n'avait pas mis son nom en tête de l'Épître aux Hébreux parce que le Sauveur lui-même était l'apôtre des Juifs et que, d'ailleurs, Paul était par mission l'apôtre des gentils (3). Clément suppose de son côté que l'Épître a été écrite en hébreu pour les Hébreux, puis traduite en grec par saint Luc pour l'Église de la gentilité (4). Ce sont là des hypothèses scientifiques sur le fait attesté par la tradition locale, à savoir, que l'Épître aux Hébreux est de saint Paul ; elles n'appartiennent pas à cette tradition et elles ne semblent pas non plus avoir pour objet de répondre à des objections qui se seraient produites à Alexandrie contre l'authenticité ou la canonicité de l'Épître.

Eusèbe (5) dit que Clément, dans ses *Hypotyposes*, donnait une explication abrégée de toutes les Écritures des deux Testaments, y compris même celles qui sont controversées, telles que « l'Épître de Jude et les autres Épîtres catholiques, celle de Barnabé, et l'Apocalypse attribuée à Pierre. » Le commentaire de la première Épître de saint Pierre, de celle de Jude

« Pierre dans la Prédication dit en parlant des Apôtres. » Clément paraît bien tenir ce livre pour authentique, et, s'il n'en fait pas une Écriture divine, c'est qu'il est empêché par la tradition.

(1) Clément n'a pas cité l'Ép. à Philémon dans les livres qui nous sont parvenus, mais cela ne tire pas à conséquence.

(2) Par exemple, *Strom.* VI, 8 (P. g. 9, 284), après avoir mentionné en général les Épîtres de Paul, il cite *Hébr.* V, 12 avec *Col.* II, 8.

(3) *Hypotyp.*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 14.

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*

et des deux premières de saint Jean nous a été conservé dans une traduction latine faite par les soins de Cassiodore (1). Les œuvres du docteur alexandrin ne contiennent que des allusions plus ou moins probables à l'Épître de saint Jacques (2) ; les traces de la seconde Épître de saint Pierre et de la troisième Épître de saint Jean sont à peu près nulles. Mais le témoignage d'Eusèbe et celui de Photius (3), qui a lu aussi les Hypotyposes, ne permettent pas de douter que Clément ait connu ces Épîtres. Le défaut de citations ne saurait être invoqué contre des pièces d'aussi médiocre étendue : la seconde Épître de saint Jean n'est pas citée plus que la troisième, et il est certain pourtant que Clément connaissait au moins celle-là, puisqu'il qualifie la première de « plus grande », relativement à une ou plusieurs autres plus petites (4).

La plus grande partie des Hypotyposes était consacrée à l'explication du Nouveau Testament : les Épîtres pauliniennes

(1) P. g. 9, 729-740. On a beaucoup discuté sur le rapport de ces *Adumbrationes* avec les Hypotyposes ; mais il paraît certain que le fragment latin reproduit, sauf certaines omissions voulues dans un intérêt dogmatique, une partie de l'ouvrage composé par Clément. V. Zahn, *Forschungen*, III, 130 et suiv.

(2) Cf. *Strom.* V, 14 (P. g. 9, 148-149, A) et *Jac.* V, 12 ; *Strom.* VI, 18 (P. g. 9, 397, A) et *Jac.* II. 8.

(3) Cet auteur, *Biblioth.* c. 109 (P. g. 103, 384), dit que Clément a commenté, dans les Hypotyposes, « les Épîtres de saint Paul et les (Épîtres) catholiques. »

(4) Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ. II *Strom.* 15 (P. g. 8, 1804, C). La même Épître est citée *Paedag.* III, 11, 12 (P. g. 8, 661, A ; 677). Si la traduction latine des Hypotyposes est exacte dans les titres, Clément donnait le nom de « catholique » à cette lettre, à l'Épître de Jude et à la Ie de Pierre, mais non à la IIe de Jean. *Strom.* III, 4 (P. g. 8, 1137, A) il cite I *Jean.* I, 6-7 en disant : φησὶν ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ ἐπιστολῇ, bien qu'il en connaisse d'autres. On ne peut donc s'appuyer sur des locutions semblables pour soutenir qu'il avait seulement la Ie Épître de s. Pierre. Celle-ci est très souvent citée, par ex. *Strom.* III, 11 (P. g. 8, 1176) : ὁ θαυμάσιος Πέτρος φησίν. L'Ép. de Jude est citée *Paedag.* III, 6 (P. g. 8, 616), et *Strom.* III, 2 (P. g. 8, 1113) : οἶμαι... προφητικῶς Ἰούδαν ἐν τῇ ἐπιστολῇ εἰρηκέναι.

adressées à des communautés occupaient les livres IV et V (1); les Actes et peut-être les Évangiles, le livre VI; les Épîtres pastorales ainsi que l'Épître à Philémon (?) et les Épîtres catholiquess, sauf la seconde Épître de Pierre, le livre VII. Il est probable que l'Épître de Barnabé, la seconde Épître et l'Apocalypse de Pierre se trouvaient commentées dans le VIII[e] livre, avec l'Apocalypse de saint Jean (2). L'absence de l'Épître de Jacques, de la seconde de Pierre et de la troisième de Jean, dans la version latine, ne prouve rien contre l'assertion formelle d'Eusèbe, car les *Adumbrationes* de Cassiodore ne sont qu'un fragment des Hypotyposes. Dans l'ouvrage complet, l'Épître de Jacques pouvait se trouver avant, et la troisième de Jean, après le morceau traduit. La seconde Épître de Pierre paraît avoir été dès lors, à Alexandrie même, l'objet de quelque doute (3), et l'on peut croire qu'elle aura été pour ce motif séparée de la première. Quant aux Épîtres pastorales, si elles ne sont pas jointes au groupe principal des Épîtres pauliniennes, ce n'est pas que Clément ait pour elles moins d'estime que pour les autres; mais c'est probablement à raison de leur contenu, et aussi parce que ces Épîtres, qui ont été adressées à des individus, formaient, à ce qu'il semble, une section à part dans la collection générale, et qu'on avait sans doute la coutume de les écrire sur un rouleau spécial.

Bien qu'il reçoive l'Apocalypse de Pierre avec celle de Jean, Clément, dans les citations qu'il fait de cette dernière, laisse clairement entrevoir qu'elle jouissait d'un plus grand crédit que l'autre : c'était la Révélation par excellence, que l'on

(1) C'est probablement dans ce groupe que se trouvait l'Ép. aux Hébreux.

(2) V. Zahn, *op. cit.* 154.

(3) Origène (dans Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 25) dit que Pierre a écrit une lettre, et « peut-être » deux, « car la seconde est contestée ».

pouvait citer sous ce nom, sans avoir besoin d'en mentionner l'auteur (1).

Il n'en est pas moins vrai que l'Apocalypse de Pierre est pour notre docteur une Écriture divine : il l'emploie comme telle (2), et il lui a donné à ce titre une place dans les Hypotyposes. Mais on peut douter que l'Église d'Alexandrie soit allée jusqu'à compter officiellement ce livre parmi les écrits du Nouveau Testament, car on ne voit pas qu'elle l'ait fait à l'époque d'Origène, et, s'il y avait eu à cet égard une tradition, le souvenir ne s'en serait pas perdu si vite.

Le cas du Pasteur est tout différent. Clément le cite fréquemment et sans hésitation comme un livre inspiré (3). L'Église d'Alexandrie le recevait comme Écriture et elle en fit longtemps encore un usage officiel. L'Épître de saint Clément et celle de Barnabé, qui furent écartées bientôt du recueil scripturaire, y avaient leur place vers la fin du second siècle. Clément se sert beaucoup de la première et il donne à son auteur le nom d'apôtre (4) ; il analysait et commentait la seconde, sans doute comme Epître catholique, dans ses Hypotyposes. Il est vraisemblable que l'Église d'Alexandrie recevait l'homélie dite seconde Épître de saint Clé-

(1) *Paedag.* II, 10 (P. g. 8, 525, C) : « L'Apocalypse dit. »

(2) *Eclog. proph.* 41, 48, 49 (P. g. 9, 717, 720) : « Pierre dit dans l'Apocalypse. »

(3) *Strom.* I, 17 (P. g. 8, 800, C) : « Le Pasteur, ange de la pénitence, dit à Hermas. » *Strom.* I, 29 (P. g. 8, 928, A) : « La puissance qui parla en vision à Hermas a divinement dit. » *Strom.* II, 1. (P. g. 8, 933, B) : « La puissance qui apparut en vision à Hermas a dit. » *Strom.* II, 12 (P. g. 8, 993, A) : « Le Pasteur dit ». De même, *Strom.* IV, 9 (P. g. 8, 1284, C), parmi des citations de s. Paul et des Évangiles. *Strom.* VI, 6 (P. g. 9, 269, A) : « Le Pasteur a bien dit ». *Strom.* VI, 15 (P. g. 9, 356, A) : « La puissance qui apparut » etc.

(4) *Strom.* I, 7 (P. g. 8, 733, C) : « Clément, dans l'Épître aux Corinthiens. » Le même passage est attribué par une erreur de mémoire à Barnabé, *Strom.* VI, 8 (P. g. 9, 285, B). *Strom.* IV, 17 (P. g. 8, 1312) : « Clément *l'apôtre*, dans l'Ép. aux Corinthiens », et plus bas (p. 1317 B) : « Il est écrit dans l'Ép. aux Corinthiens. »

ment, avec l'Épître authentique (1). On peut en dire autant de la Doctrine des Apôtres, qui se maintenait encore dans l'usage ecclésiastique au temps de saint Athanase. Bien qu'il ne l'ait pas citée nommément dans celles de ses œuvres qui nous sont parvenues, Clément s'en est souvent inspiré (2).

Le recueil alexandrin du Nouveau Testament se trouve donc, à la fin du second siècle, plus ample et moins nettement déterminé que celui des Églises d'Occident. La tendance à augmenter indéfiniment la collection des Écritures paraît avoir été léguée par le judaïsme alexandrin à l'Église qui grandit sur ses ruines. Cependant cette Eglise devait posséder aussi dans sa tradition authentique les moyens de remédier, quand le besoin s'en ferait sentir, aux inconvénients qu'entraînait l'usage de livres plus ou moins suspects, ou qu n'avaient pas de titres suffisants pour figurer parmi les Écritures divinement autorisées. Au quatrième siècle, Alexandrie ne voudra garder dans le canon du Nouveau Testament que ce qui est rigoureusement apostolique, et cela, parce que telle est, dira saint Athanase, la tradition des anciens. En décernant le nom d'apôtre à son homonyme romain, qu'il regardait comme un auteur inspiré, Clément ne soupçonnait pas que ce titre servirait à faire écarter de la collection scripturaire l'Épître qu'il estimait tant, lorsqu'on s'apercevrait qu'elle ne pouvait réellement prétendre à la qualification d'œuvre apostolique.

(1) Plus tard on trouve toujours l'homélie jointe à l'Épître et il est probable que les deux documents étaient arrivés ensemble à Alexandrie. V. Zahn, I, 351 et suiv.

(2) *Strom.* I, 20 (P. g. 8, 817, c) la sentence : Υἱὲ μὴ γίνου ψεύστης. ὁδηγεῖ γὰρ τὸ ψεῦσμα πρὸς τὴν κλοπήν, est alléguée comme Écriture. C'est une citation de la Doctrine, c. 3. Autres rapprochements signalés par Zahn, I, 362-363.

Section Vᵉ. — Le recueil de l'Église d'Antioche et des autres Églises d'Orient.

L'évêque d'Antioche, Théophile, qui écrivit, vers 180-185, ses livres « à Autolycus », déclare que la doctrine des prophètes s'accorde avec celle des Évangiles, « parce que tous les hommes inspirés ont parlé sous l'influence du même Esprit divin (1). » Il mentionne expressément l'Évangile de saint Jean comme une Écriture sacrée (2), et il a fait plusieurs emprunts aux Synoptiques, notamment à saint Mathieu et à saint Luc (3). On ne doute pas qu'il ait connu aussi l'Évangile de saint Marc (4). Il n'a pas eu occasion de citer, dans son ouvrage d'apologétique, toutes les Écritures qui étaient reçues dans l'Église d'Antioche ; mais il emploie très fréquemment les Épîtres pauliniennes, et il leur donne le nom

(1) Διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι Θεοῦ λελαληκέναι. *Ad Autol.* III, 12 (P. g. 6, 1137).

(2) *Ad Autol.* II, 22 (P. g. 6, 1088, B), à propos de la génération du Verbe : Ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, κτλ.

(3) *Ad. Autol.* II, 13 (P. g. 6, 1072) : *Luc.* XVIII, 27 ; l. III, 13, 14 (P. g. 6, 1140) : *Matth.* V, 28, 44 (cf. *Luc.* VI, 28), VI, 3.

(4) S. Jérôme a connu un commentaire des Évangiles qui était attribué à Théophile : *Legi sub nomine ejus in Evangelium et in Proverbia Salomonis commentarios qui mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere. De vir. ill.* 25. Il cite ce livre sans la moindre hésitation, *Ep.* 121, *ad Algasiam : Theophilus Antiochenæ Ecclesiæ septimus post Petrum apostolum episcopus, qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens, ingenii sui nobis monumenta reliquit, haec super hac parabola in suis commentariis est locutus.* M. Th. Zahn a cru retrouver cet ouvrage traduit et interpolé dans un commentaire latin édité en 1576 par de la Bigne, *Biblioth. ss. Patrum*, V, 169-196 ; mais son opinion n'a pas rencontré beaucoup d'adhérents, et il s'abstient lui-même de fonder aucune conclusion sur cet ouvrage dans son Histoire du canon. V. Zahn, I, 80, 177.

d'Écriture sainte (1). Il s'est également servi de l'Epître aux Hébreux, mais comme il n'y fait que de simples allusions (2), on ne saurait inférer de là qu'il la mettait dans le canon, si la tradition ultérieure de l'Église d'Antioche ne rendait cette conclusion très vraisemblable. Il a connu la première Épître de saint Pierre et probablement aussi la seconde (3). Enfin, d'après le témoignage d'Eusèbe (4), Théophile, dans son livre contre Hermogène, employait comme Écriture divine l'Apocalypse de saint Jean.

Eusèbe raconte aussi (5) que l'évêque Sérapion, second successeur de Théophile (vers 190-210), visitant la petite ville de Rhossos près d'Antioche, trouva aux mains de certains chrétiens l'Évangile de Pierre. Sérapion lui-même avoue que, supposant ces gens orthodoxes, il leur avait permis de garder l'ouvrage en question et de le lire, sans doute en leur particulier. Mais il fut averti bientôt que les partisans du livre apocryphe étaient suspects d'hérésie, et sa défiance fut éveillée à l'égard de leur Évangile. Il s'en procura un exemplaire auprès d'une secte qui en faisait usage, car l'Église d'Antioche ne s'en servait pas, et, l'ayant lu, il y découvrit certaines erreurs qu'il s'empressa de signaler à ses fidèles dans un écrit spécial : « Nous recevons, dit-il, Pierre et tous les Apôtres comme le Christ, mais nous rejetons de science certaine les

(1) *Rom.* xiii, 7-8 et I *Tim.* ii. 2 sont citées ensemble comme Écriture, *Ad Autol.* iii, 14 (P. g. 6, 1141). On trouve des allusions évidentes à *Rom.* ii, 6-8 et I *Cor.* ii, 9, *Ad Autol.* i, 14 (P. g. 6, 1045) ; à *Col.* i, 15, l. ii, 22 (P. g. 6, 1088, b) ; à *Tit.* iii, 5, l. ii, 16 (P. g. 6, 1077).

(2) Cf. *Ad Autol.* ii, 16 (P. g. 6, 1077) et *Hébr.* vi, 7 ; l. ii, 33 (P. g. 6, 1105) et *Hébr.* i, 1, iii, 7.

(3) Cf. *Ad Autol.* i, 11 (P. g. 6, 1040-1041) et I *Pier.* ii, 15, 17 ; l. ii, 34 (P. g. 6, 1108, a) et I *Pier.* i, 18, iv, 3 ; l. ii, 9 (P. g. 6, 1064) et II *Pier.* i, 22 ; l. ii, 13 (P. g. 6, 1073, a) et II *Pier.* i, 19. Les deux derniers rapprochements sont moins sûrs que les premiers.

(4) *Hist. eccl.* iv, 24.

(5) *Hist. eccl.* vi, 12.

livres qui leur sont faussement attribués, sachant bien que nous ne les avons pas reçus par tradition (1).» Ainsi l'évêque d'Antioche n'avait pas cru le livre authentique et il n'avait pas songé un seul instant à le joindre à la collection du Nouveau Testament, ni même à s'en servir pour son propre compte : du moment que cet Évangile n'avait pas été transmis par la tradition ecclésiastique, il ne pouvait passer pour authentique, ni prétendre à la dignité d'Écriture. Toute l'erreur de Sérapion consistait en ce qu'il avait pris pour de bons chrétiens des gens qui ne l'étaient pas, et jugé inoffensive la lecture privée d'un ouvrage dont le fond doctrinal n'était pas moins sujet à caution que l'origine. Il n'avait pas de répugnance absolue pour les apocryphes, bien qu'il repoussât énergiquement l'idée de mettre ces livres au même rang que les Écritures apostoliques.

Les discussions qui, dans le dernier tiers du second siècle, s'élevèrent dans les Églises d'Asie Mineure au sujet de la Pâque, ne sont pas sans quelque rapport avec l'histoire du canon. Apollinaire d'Hiérapolis, Clément d'Alexandrie et saint Hippolyte (2) réfutent l'opinion de gens qui s'appuyaient sur saint Matthieu pour soutenir que le Sauveur avait mangé la Pâque avec ses disciples le 14 nisan, et qu'il était mort le 15. « Ce système, dit Apollinaire, introduit la contradiction dans les Évangiles. » En fait, les Synoptiques favorisaient ou semblaient favoriser l'opinion de ces quartodécimans, tandis que leurs adversaires s'appuyaient avec raison sur le quatrième Évangile. Ce qu'il importe de remarquer ici, c'est que les auteurs ecclésiastiques dont nous venons de parler n'admettent pas qu'une contradiction soit possible entre les Évangiles canoniques et qu'ils leur attribuent la même autorité souve-

(1) Τὰ δὲ ὀνόματι αὐτῶν ψευδεπίγραφα ὡς ἔμπειροι παραιτούμεθα, γινώσκοντες ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν.

(2) Cités dans la chronique pascale, P. g. 92, 80-81.

raine. Dans le conflit qui se produit vers l'an 190 entre l'Église de Rome et celles d'Asie, l'évêque d'Ephèse, Polycrate, invoque en faveur de son observance l'autorité de l'Évangile, et par là il n'entend pas un seul Évangile, ou les Synoptiques à l'exclusion de saint Jean, mais l'Évangile quadriforme d'Irénée, car il parle du disciple qui reposa sur la poitrine du Seigneur, faisant allusion au récit de la scène dans le quatrième Évangile (1). Le même Polycrate emprunte au livre des Actes la parole des Apôtres : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes (2). »

Apollonius d'Ephèse, qui écrivit contre les montanistes vers l'an 212, citait l'Apocalypse comme Écriture (3).

Nous mentionnerons ici le philosophe Athénagore, et saint Denys de Corinthe.

Dans l'apologie qu'il offrit à Marc-Aurèle (probablement en 177), Athénagore fait plusieurs emprunts à l'Évangile de saint Matthieu (4). Sa doctrine du Verbe a été certainement puisée dans l'Évangile de saint Jean (5). Il s'est inspiré quelquefois des Épîtres de saint Paul, soit dans son apologie, soit dans son traité de la Résurrection (6). Une citation dont il n'indique pas autrement la source paraît venir d'un apocryphe inconnu qu'il regardait comme Écriture (7).

Vers 170, saint Denys de Corinthe, écrivant au pape Soter, lui dit qu'on lit régulièrement la lettre que Clément avait

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.* v, 24.

(2) *Act.* v, 29.

(3) Eusèbe, *Hist. eccl.* v, 18, 14.

(4) *Legat. pro christ.* 11 (P. g. 6, 912) : *Matth.* v, 44 ; c. 12 (P. g. 6 913-916) : *Matth.* v, 46 ; c. 32 (P. g. 6, 964, B) : *Matth.* v, 28 ; c. 33 (P. g. 6, 965 968) : *Matth.* XIX, 9 ou *Marc.* x, 11.

(5) V. *Leg.* 10 (P. g. 6, 908-909).

(6) *De resurrect.* 18 (P. g. 6, 1012), citation expresse de « l'Apôtre », I *Cor.* xv, 53 ; c. 19 *(ibid.)* emprunt à I *Cor.* xv, 32. *Leg.* 37 (P. g. 6, 972), allusion évidente à I *Tim.* II, 1-2.

(7) *Leg.* 32 (P. g. 6, 964, C), parole du Seigneur au sujet du baiser de paix.

écrite autrefois aux Corinthiens, et que l'on fera de même pour celle que l'Église romaine vient de leur envoyer (1). Il est tout naturel de penser qu'on n'avait pas cessé d'édifier la communauté par la lecture de l'Épître de Clément, car on ne voit pas comment cet usage aurait pu s'introduire, si la lettre avait été longtemps négligée. Il est probable aussi que l'Épître se trouvait par là rattachée d'une manière quelconque à la collection des Écritures. Entendait-on mettre de même la lettre de Soter dans le Nouveau Testament ? On a le droit d'en douter. Mais il résulte de ce fait que la lecture officielle n'est pas un critérium absolu de canonicité. D'ailleurs, l'Église de Corinthe n'a sans doute pas gardé longtemps la promesse faite par son évêque au pontife de Rome, et nous ne savons pas même si les Corinthiens lisaient l'Épître de Clément pour leur édification ou bien s'ils y voyaient une œuvre inspirée. Ils ne faisaient probablement pas encore, ni en théorie ni en pratique, une distinction bien nette entre les livres d'autorité divine et certains écrits plus récents, provenant de personnages recommandables par leurs vertus et la situation éminente qui leur appartenait comme représentants de la tradition apostolique. Cette distinction s'accuse davantage à la fin de la période que nous venons d'étudier en détail, et le coup d'œil d'ensemble que nous allons jeter sur l'état du canon du Nouveau Testament vers 200-220 nous permettra de la reconnaître plus sûrement que nous n'avons fait jusqu'ici.

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.* IV, 22, 11. Denys (*ibid.* n. 12) se plaint de certains « apôtres du diable », qui falsifiaient ses lettres, et il ajoute que cela n'est pas étonnant, puisque les mêmes individus se permettent de tronquer et d'interpoler aussi les Écritures. M. Reuss (*Hist. du canon*, 44) infère de là que les Évangiles étaient « encore » à cette époque l'objet de remaniements. Il est clair cependant que les gens dont parle Denys sont des hérétiques et que ni lui ni les autres évêques orthodoxes n'approuvaient leur procédé.

Section VIe. — Vue générale sur l'état du recueil du Nouveau Testament dans l'Église chrétienne au commencement du IIIe siècle (1).

L'Église avait résisté à Marcion, lorsqu'il essaya de briser le lien qui rattache la nouvelle Alliance à l'ancienne : par suite, elle avait pris une conscience plus nette du rapport étroit qui unit les deux parties de la Bible, et elle avait affirmé sa foi en l'un et l'autre Testament, sources autorisées de la révélation divine. Théophile, Irénée, Clément, Tertullien attribuent le nom d'Écritures, Écritures divines, Écritures saintes, aux Évangiles canoniques et aux Épîtres de saint Paul. La Bible est pour eux un tout homogène, concordant et infaillible dans ses différentes parties, parce qu'elle est l'œuvre d'un seul et même Esprit. Théophile d'Antioche (2) et Clément d'Alexandrie (3) vont même jusqu'à transformer en prophètes tous les écrivains sacrés. Et comme le Christ est l'auteur et l'objet de l'ancienne et de la nouvelle révélation, on désigne l'ensemble des Livres saints sous le nom d' « Écritures du Seigneur » (4).

Quand on veut distinguer et décrire les deux grandes sections de la Bible chrétienne, on met la Loi et les Prophètes, c'est-à-dire l'Ancien Testament, en regard du Christ (ou de l'Évangile) et des Apôtres, c'est-à-dire du Nouveau Testa-

(1) M. Th. Zahn a exposé ce sujet avec une grande abondance de développements dans le Ier livre de son Histoire du canon. Sur plusieurs points, je n'ai eu qu'à résumer et à coordonner ses renseignements.

(2) Cf. *Ad. Autol.* II, 9 (P. g. 6, 1064) et 22, *supr. cit.*

(3) *Strom.* IV, 1 (P. g. 8, 1216, B).

(4) Κυριακαὶ γραφαί. *Scripturæ dominicæ.* S. Denys de Corinthe, dans Eusèbe, *loc. cit.* S. Irénée, *Haer.* II, 30, 6 (P. g. 7, 818, B); Clément, *Strom,* VII, 1 (P. g. 9, 404, B); Tertullien, *De patientia*, 7. (P. l. 1, 1260).

ment (1). La première dénomination était empruntée à l'usage évangélique, et la seconde venait de soi, puisque c'est le Sauveur qui enseigne dans les Évangiles, et les Apôtres dans les Actes, les Épîtres et l'Apocalypse. Mais on pouvait compter Moïse parmi les prophètes, prendre le mot Évangile dans un sens large, ou représenter par ses auteurs le Nouveau Testament tout entier, et dire : les Prophètes et l'Évangile, les Prophètes et les Apôtres (2). Pour marquer la différence des deux Testaments, on disait plutôt : la Loi et l'Évangile. Mais cette locution servait plutôt à désigner les deux révélations, les deux alliances, comme dans saint Paul, que les deux parties de la Bible. De même, le mot Testament commençait à s'employer dans les deux sens. Méliton (3) et Irénée l'emploient uniquement dans le sens d'alliance. Clément d'Alexandrie (4) et Tertullien (5) s'en servent aussi pour désigner les livres de la révélation juive et de la révélation chrétienne. Tertullien préfère le mot *instrument*, bien que l'usage de son temps recommandât plutôt celui de Testament (6): il entendait par là

(1) Par ex. S. Irénée *Haer.* I, 3, 6 ; II, 30, 9 (P. g. 7, 477 ; 822, c) ; Tertullien, *De præscr.* 36 (P. l. 2, 49) : *Legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet* (*Ecclesia*), *et inde potat fidem.*

(2) S. Irénée, *Haer.* I, 8, 1 (P. g. 7, 520) ; III, 24, 1 (P. g. 7, 966, A) : IV, 34, 1 (P. g. 7, 1083). Clément, *Strom.* I, 1 (P. g. 8, 700, A). Tertullien, *Adv. Hermog.* 45 (P. l. 2, 237, A). *Canon de Muratori*, l. 79-80.

(3) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.* IV, 26, 14.

(4) *Strom.* V, 13 (P. g. 9, 125, c).

(5) *Adv. Praxeam* 15 (P. l. 2, 172)

(6) *Adv. Marc.* IV, 1 (P. l. 2, 361, B) : *Instrumenti vel, quod magis usui est dicere, Testamenti. De cult. fem.* I, 3, (P. l. 1, 1308) : *Omne instrumentum judaicæ litteraturæ* (l'ancien Testament). *De pudic.* 18 (P. l. 2, 1000, B) : *Divinum instrumentum* (toute la Bible). *Apol.* 47 (P. l. 1, 519) : *Vetus instrumentum. Adv. Marc.* IV, 2 (P. l. 2, 363, B) : *Evangelicum instrumentum* (les quatre Évangiles). *Adv. Marc.* IV, 10 (P. l. 2, 380, A) : *Instrumentum Danielis. De pudic.* 12 (P. l. 2, 1001) : *Apostolicum instrumentum* (Actes et Épîtres.)

le document écrit, le témoignage permanent des révélations divines.

La terminologie usitée dans l'Église vers l'an 200 atteste donc l'existence d'un corps d'écrits apostoliques placé au même rang que le corps des anciens livres juifs ; mais on aurait tort de croire que l'étendue de ces collections fût déterminée partout avec précision et d'une manière uniforme. Le recueil de l'Ancien Testament était bien arrêté en principe (1), et cela n'empêchait pas que certains livres ne fussent déjà ou ne dussent être bientôt l'objet de contestations. Quant au Nouveau Testament, il est certain qu'il n'avait pas la même étendue dans les différentes Églises, bien que d'ailleurs l'on considérât la révélation de la nouvelle Alliance comme terminée avec l'âge apostolique. Mais le nom d'apôtre pouvait s'entendre dans une signification plus ou moins rigoureuse. Les mots *canon* et *canonique* n'étaient pas encore employés pour désigner les Écritures. C'était surtout à l'usage officiel, à la lecture publique dans les Églises, que l'on reconnaissait les livres inspirés. Or cet usage n'était pas le même partout, et il admettait sans doute certaines différences en rapport avec la nature des écrits. L'Évangile, par exemple, devait être l'objet d'une lecture continue : il ne pouvait en être ainsi des petites Épîtres. On lisait publiquement les lettres qui s'échangeaient entre les communautés, et la coutume s'introduisit bientôt dans certaines Églises de lire les Actes des martyrs au jour de leur anniversaire. Ces circonstances étant données, certaines indécisions ou confusions pouvaient se produire, et nous savons qu'il s'en produisit en effet, non pas sans doute dans les parties essentielles du recueil ecclésiastique, mais dans les parties moins importantes et pour ainsi dire supplémentaires de la collection.

Nos quatre Évangiles, et ceux-là seulement, étaient reçus dans toute l'Église, qui croyait les posséder ainsi par tradi-

(1) *Canon de Muratori*, l. 79.

tion depuis les temps apostoliques. Cette persuasion, que nous trouvons solidement enracinée dans le dernier quart du second siècle, serait inexplicable, si, dans les temps antérieurs, il n'y avait pas eu à proprement parler de recueil évangélique, et si les Évangiles qui sont restés au canon n'avaient pas joui dès lors d'une considération et d'une autorité auxquelles nul apocryphe ne pouvait prétendre. Les critiques modernes qui pensent que saint Justin n'a pas eu l'idée d'un canon évangélique, en sorte que cette idée serait née entre le temps de saint Justin et celui de saint Irénée, oublient que ces auteurs ont été contemporains. Irénée devait avoir au moins trente ans vers l'an 150, lorsque Marcion et Valentin dogmatisaient, et plus de quarante ans quand Justin mourut. Le changement que l'on suppose aurait donc eu lieu de son temps, sans qu'il s'en aperçût. De même, l'auteur du fragment de Muratori, qui avait des souvenirs personnels du temps de Pie I[er], n'aurait pas eu connaissance d'une transformation aussi importante, qui se serait accomplie de son vivant, et il aurait pu croire très ancien un état de choses tout différent de celui qu'il avait connu d'abord. Il faudrait admettre que tous les personnages notables de cette époque, Soter ou Anicet, Méliton, Denys de Corinthe, Polycrate d'Ephèse, Irénée, se sont entendus, on pourrait dire, qu'ils ont conspiré entre eux pour définir le canon évangélique, en dresser l'édition officielle, et présenter aux Églises comme apostolique l'œuvre qu'ils venaient de concerter (1). Hypothèse insoutenable et que les adversaires les plus déterminés de l'authenticité des Évangiles n'oseraient pas risquer.

Les Actes des Apôtres étaient acceptés partout comme œuvre de saint Luc, auteur du troisième Évangile. Saint Irénée et Tertullien, qui en défendent l'autorité contre les marcionites, les citent volontiers entre les Évangiles et les Épîtres

(1) Zahn. I, 437 et suiv.

de saint Paul, et la même place leur est assignée dans le Canon de Muratori. Cet arrangement allait de soi, les Actes étant le complément de l'histoire évangélique et représentant d'autre part le témoignage collectif des Apôtres, tandis que les Épîtres sont des témoignages personnels (1).

Saint Paul était déjà l'Apôtre par excellence. Cette appellation ne vient probablement pas de la situation prééminente qui appartient à saint Paul en tant qu'apôtre des gentils. Le prestige de Pierre n'était pas moindre, et on lui attribuait aussi bien qu'à Paul la fondation de l'Église de Rome et même de celle de Corinthe (2). On croyait que les Apôtres s'étaient partagé entre eux le monde à convertir(3). Si donc Paul est appelé l'Apôtre, cela vient de ce que, la somme de ses écrits étant beaucoup plus considérable que celle des œuvres épistolaires de saint Pierre et de saint Jean, il tenait une place bien plus importante que ceux-ci dans les lectures officielles de l'Église (4). Les Épîtres pauliniennes étaient au nombre de treize, dont neuf adressées à des Églises, et quatre à des individus. Ces dernières jouissaient de la même autorité que les autres. On jugeait néanmoins utile d'observer que, nonobstant leur destination particulière, elles étaient de nature à procurer l'édification commune (5). Le crédit de la collection, comme celui des Évangiles, remonte à l'âge apostolique. On inclinait même à penser que saint Paul avait eu en vue, dans chacune de ses lettres, l'instruction de toute l'Église, et qu'il en avait disposé le recueil : opinion très contestable assuré-

(1) Il n'est pas question ici de la disposition matérielle des textes, car les principaux livres du Nouveau Testament devaient encore être écrits sur des rouleaux séparés, en sorte que les Épîtres seulement pouvaient être groupées en certain nombre dans un même manuscrit. Zahn, I, 196.

(2) S. Denys de Corinthe, dans Eusèbe, *Hist. eccl.* II, 25, 8.

(3) Cf. Apollonius, dans Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 18, 14 et Clément d'Alex. *Strom.* VI, 6 (P. g. 9, 269, c).

(4) Zahn I, 264-275.

(5) *Canon de Muratori*, l. 59-63.

ment, mais qui ne se comprendrait pas si la collection des Épîtres n'avait pas été depuis longtemps en possession de la canonicité.

L'Église d'Alexandrie comptait quatorze Epîtres de saint Paul, en joignant aux treize précédentes l'Épître aux Hébreux : telle était sa tradition primitive, dont nous avons pour témoins Pantène, Clément et Origène (1). Cette tradition se maintint dans les temps postérieurs : l'Épître aux Hébreux avait sa place dans le recueil alexandrin parmi les lettres adressées à des communautés (2).

Nous avons vu que Tertullien attribuait à saint Barnabé l'Épître aux Hébreux ? D'où lui venait cette opinion ? quelles Églises a-t-il en vue quand il parle des communautés qui reçoivent cette lettre ? L'Épître aux Hébreux était-elle acceptée comme canonique même dans des chrétientés qui la croyaient écrite par Barnabé ? Ce sont autant de questions qui n'admettent pas de réponse certaine. La tradition des Églises de Rome, de Lyon et d'Afrique ne connaissait l'Épître ni comme œuvre de saint Paul ni comme Écriture. Il est possible qu'elle y ait attaché le nom de Barnabé ; mais il est possible aussi que Tertullien ait connu cette attribution par la même voie que les idées montanistes, et qu'il rapporte une opinion reçue dans certaines Églises d'Asie Mineure. De même, Tertullien peut avoir en vue ces Églises quand il parle des chrétientés qui reçoivent l'Épître de Barnabé ; mais il ne paraît pas impossible qu'il ait songé aux Églises où l'Épître était attribuée à saint Paul. L'intérêt de sa polémique ne demandait pas qu'il fît trop de distinctions, ou qu'il insistât sur les détails (3).

(1) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 25, 13.

(2) V. Gregory, *Prolegomena*, 139.

(3) M. Zahn (I, 301) pense qu'il y avait des Églises où l'Épître aux Hébreux était reçue en même temps comme Écriture et comme œuvre de Barnabé. Mais il serait surprenant qu'une telle opinion, si elle avait été acceptée dans un groupe important d'Églises orthodoxes,

Des deux Épîtres de saint Pierre, la première était connue et acceptée universellement comme Écriture. Les témoignages directs et certains font défaut, il est vrai, pour l'Église romaine. Cette Épître ne se trouve pas dans le Canon de Muratori, mais il est de toute invraisemblance qu'elle ait manqué dans le texte primitif de ce document, et que l'Église romaine ne l'ait pas eue dans son recueil d'Écritures, alors que l'Église de Lyon et celle d'Afrique la vénéraient à l'égal des Épîtres de saint Paul. La seconde Épître était reçue à Alexandrie, bien qu'il y ait eu, ce semble, quelque hésitation à son sujet. Il est probable qu'elle était également reçue à Antioche. L'Église d'Afrique ne la connaissait pas. Il est douteux qu'on l'ait connue dans les Églises de Rome et de Lyon, et plus douteux encore qu'on l'ait mise dans le recueil officiel (1).

L'Épître de saint Jude, si étroitement apparentée d'ailleurs avec la seconde Épître de saint Pierre, était beaucoup plus répandue. On la considérait comme écrit apostolique à Alexandrie, à Rome et en Afrique.

L'Épître de saint Jacques, au contraire, ne se trouve que dans le recueil alexandrin. On peut croire qu'elle était reçue pareillement dans les Églises d'Orient qui subissaient déjà l'influence d'Alexandrie. Elle n'était pas dans le canon romain ni dans le canon africain. Saint Irénée cependant paraît l'avoir connue. Si saint Clément de Rome et Hermas l'ont réellement employée, il faudrait croire que l'Église romaine a négligé de s'en servir dans la lecture publique, ce qui ne laisserait pas d'être assez surprenant, à moins qu'on n'y ait pas vu d'abord l'œuvre d'un apôtre.

n'eût pas laissé de traces, et les paroles de Tertullien ne sont pas à prendre avec une si grande rigueur.

(1) Si les mots *et Petri tantum* dans le Canon de Muratori, l. 71-72, se rapportent à la Ie Ép. de Pierre, il s'ensuivrait que la IIe était connue à Rome et qu'on ne la mettait pas dans le canon.

Il est bien probable que les trois Épîtres de saint Jean s'étaient répandues en même temps dans les Églises. Mais la médiocre étendue des deux dernières a fait que leurs traces ne sont pas toujours faciles à suivre. La première était naturellement plus citée que les autres et tenait plus de place dans la lecture officielle. Il est possible même que, dans certaines communautés, on n'ait lu que celle-là, bien qu'on les eût d'abord possédées toutes les trois au même titre, comme œuvres authentiques de saint Jean. Les doutes qui se sont produits au sujet de la seconde ou de la troisième ne semblent pas avoir eu d'autre cause. Alexandrie les recevait toutes les trois. Saint Irénée en cite deux, et il est invraisemblable qu'il ait ignoré la troisième. Rome avait également les trois Épîtres dans son canon, et, par suite, l'Afrique devait les avoir aussi, bien que Tertullien n'ait employé que la première.

Nous avons trouvé l'Apocalypse à Rome, à Lyon, à Carthage, à Alexandrie, à Antioche, dans l'Asie Mineure, partout reçue comme prophétie et comme œuvre de l'apôtre Jean. A Rome cependant, Caius attaque l'opinion traditionnelle dans un intérêt de polémique : nous apprécierons mieux la portée de son opinion quand nous aurons étudié les hérésies de l'époque dans leurs rapports avec le canon du Nouveau Testament.

En dehors de ces livres qui sont demeurés dans notre canon, nous avons rencontré un grand nombre d'apocryphes, considérés comme tels par ceux-là mêmes qui les employaient, et d'autres livres que certaines Églises traitaient à peu près comme les Écritures du Nouveau Testament, mais qui ne sont pas restés dans le recueil ecclésiastique. C'est à Alexandrie que les écrits de l'une et l'autre sorte se présentent en plus grand nombre. En fait d'apocryphes, Clément connaissait l'Évangile des Égyptiens et celui des Hébreux, les Traditions de Matthias, les Actes de Jean, la Prédication et l'Apocalypse de Pierre. Athénagore a mis à contribution un évangile apocryphe. Sé-

rapion d'Antioche à dû condamner l'Évangile de Pierre. Tertullien combat des gens qui croyaient pouvoir fonder un argument sur les Actes de Paul et de Thècle. L'auteur du Canon de Muratori réprouve deux lettres faussement attribuées à saint Paul. Aucun de ces livres ne paraît avoir été considéré comme Écriture dans quelque Église importante. Cependant la Prédication et l'Apocalypse de Pierre ont été passablement répandues en Orient, où elles jouissaient d'un grand crédit. Apollonius d'Éphèse mentionnait comme donnée traditionnelle (1) une parole du Christ rapportée dans la Prédication. L'Apocalypse avait été en honneur à une époque reculée dans certaines communautés palestiniennes, qui, au commencement du ve siècle, la lisaient encore pendant le jeûne pascal (2), sans doute en vertu d'une ancienne coutume. Clément la citait comme Écriture, bien que la tradition de l'Église d'Alexandrie ne lui soit pas aussi favorable (3).

Tout autre était la condition de l'Épître de Barnabé, de l'Épître de saint Clément, de la Doctrine des Apôtres et surtout du Pasteur d'Hermas.

A Alexandrie, l'Épître de Barnabé figurait parmi les Épîtres catholiques, et Origène lui en donne encore expressément le titre (4). De même, la première Épître de saint Clément était traitée à peu près comme un écrit apostolique à Alexandrie et à Corinthe, et saint Irénée l'avait en haute estime. La Doctrine des Apôtres n'était sans doute pas regardée comme Écriture en dehors des Églises d'Égypte. Si l'auteur du traité *De aleatoribus* en fait grand cas, il ne paraît pas néanmoins que l'Église romaine l'ait placée dans son recueil officiel, puisque le canon de Muratori n'en parle pas.

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.* v, 18, 14.
(2) Sozomène, Hist. eccl. vii, 19 (P. g. 67, 1477, c).
(3) Sur la mention de ce livre dans le Canon de Muratori, *v. supr.* p. 100. Cf. Zahn i, 307.
(4) *C. Cels.* i, 63 (P. g. 11, 177, b).

Le Pasteur d'Hermas était compté au nombre des Écritures dans les Églises d'Occident, vers la fin du second siècle : nous en avons pour témoins : à Rome, l'évêque auteur du *De aleatoribus ;* en Gaule, saint Irénée ; en Afrique, Tertullien, dans son livre *De oratione.* Mais un jugement des Églises intervient bientôt, à ce qu'il semble, pour écarter ce livre de la lecture publique, et l'auteur du Canon de Muratori s'accorde au fond avec Tertullien dans le traité *de Pudicitia* pour placer Hermas au rang des apocryphes, c'est-à-dire parmi les livres qui ne sont pas admis à la lecture officielle. En Occident, le Pasteur ne se releva pas de ce coup ; mais son crédit ne fut pas pour cela compromis de suite en Orient. Clément d'Alexandrie ne cesse pas d'y puiser comme dans un recueil de révélations divines ; Origène y prendra des arguments théologiques, et, au temps de saint Athanase, la Bible alexandrine lui gardera encore une place à côté de la Doctrine des Apôtres et des deutérocanoniques de l'Ancien Testament.

Mais pourquoi le Pasteur avait-il subi ce discrédit en Occident ? pourquoi l'Apocalypse même était-elle attaquée ? C'est, je crois, à l'histoire des hérésies qu'il faut le demander.

Section VIIe. — L'hérésie montaniste et le recueil du Nouveau Testament.

L'histoire du montanisme se trouve comprise dans les limites de la période que nous venons d'étudier : cette hérésie commence à inquiéter l'Église vers l'an 170, atteint l'Occident vers l'an 200, cesse de s'y maintenir après la mort de Tertullien, perd aussi du terrain en Orient à partir de la même époque, et ne tarde pas à se confiner dans le canton phrygien qui l'avait vue naître et où elle subsistait encore au Ve siècle. Montan et ses adeptes ne témoignaient aucune hostilité aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ; ils les acceptaient comme les documents authentiques des révélations anté-

rieures ; mais ils prétendaient y joindre leurs nouvelles prophéties. De même que le Christ avait complété la révélation mosaïque, ainsi la révélation du Paraclet complétait l'Évangile sans le détruire ; et comme Moïse et les prophètes avaient annoncé l'Évangile, ainsi l'Évangile avait annoncé le Paraclet. Les montanistes conservaient en effet par écrit les oracles de leurs prophètes, et c'est pour cela que, vers le commencement du IIIe siècle, les catholiques leur reprochent d'augmenter indéfiniment le nombre des Livres saints (1). Il faut observer cependant que ces nouveaux écrits n'étaient pas joints au recueil apostolique : ils formaient comme un troisième Testament, le Testament du Paraclet, que l'on plaçait à côté des Écritures juives et chrétiennes. L'Église n'avait donc pas à défendre ni à définir le canon du Nouveau Testament contre les montanistes, puisqu'ils le recevaient tel que la tradition chrétienne l'avait transmis. Mais il était tout naturel que cette controverse fît percevoir plus nettement aux chefs de la hiérarchie chrétienne les limites de ce qu'on pouvait appeler le temps canonique, l'âge de la révélation, et par suite les limites nécessaires du canon lui-même. Il fallait opposer aux prétentions de la nouvelle prophétie le caractère définitif de la révélation chrétienne, et, pour que cette opposition fût efficace, on ne pouvait s'en tenir à une théorie vague ; il fallait dire quels avaient été les organes immédiats et infaillibles de la révélation, et si elle se continuait toujours par les illuminations surnaturelles qui, depuis l'origine, assignaient aux prophètes une place honorable dans la communauté. Du moment que l'attention des pasteurs était attirée sur cette question, qui intéressait à la fois la croyance et la constitution même de l'Église, la solution inévitable, imposée par la tradition et par la difficulté présente était celle-ci : la

(1) Caius, dans Eusèbe *Hist. eccl.* VI, 20, 3. *Philosoph.* VIII, 19 (P. g. 16, 3366.)

révélation du Christ, parfaite en elle-même, nous est manifestée par la tradition apostolique ; elle n'a pas besoin d'être complétée par des révélations nouvelles, et rien de ce qui n'est pas apostolique ne s'impose à la foi de l'Église. Appliqué au canon, ce principe devait aboutir à l'exclusion de tous les livres qui ne se recommanderaient pas directement ou indirectement du nom d'un apôtre. C'est ainsi que le Pasteur d'Hermas fut exclu du Nouveau Testament.

Ce livre, qui avait été en si grand honneur durant le second siècle, se vit rejeté aussi bien par les montanistes que par les catholiques d'Occident. Les montanistes lui reprochaient surtout le relâchement de sa morale (1). Les catholiques insistaient sur la date récente de sa composition et l'impossibilité en quelque sorte matérielle de le compter parmi les écrits apostoliques (2). Mais ce n'est probablement pas pour cette seule raison qu'il leur devint suspect. Le Pasteur était justement une révélation privée, du genre de celle que prônaient les montanistes, si ce n'est que le visionnaire avait été un chrétien soumis. Si l'on gardait celle-ci, pourquoi écarter les autres ? Et la défiance une fois excitée, il est possible que certaines opinions du bon Hermas, auxquelles on n'avait pas fait attention jusqu'alors, aient été relevées à son dam. On ne pouvait guère s'insurger contre un livre que l'on avait longtemps appelé divin, et c'est pourquoi les motifs qui viennent d'être indiqués n'étaient pas mis en avant par ses adversaires (3). On ne le rejeta même pas tout à fait. C'était, disait-on, un livre à lire, mais pas dans l'Église, parce que ce n'était pas un écrit apostolique. Le fait est qu'on le laissa doucement

(1) Tertullien, *De pudic.* 10, *supr. cit.*

(2) *Canon de Muratori,* l. 73-80.

(3) M. Zahn (I, 343) pense que la longueur du livre et son style diffus ont contribué à le faire retirer de l'usage public. Cette raison me paraît beaucoup moins probable que celle de l'intérêt théologique et polémique.

tomber dans l'oubli et qu'il n'était presque plus connu des Latins au temps de saint Jérôme.

La réaction antimontaniste induisit même certaines personnes à nier l'authenticité des écrits johanniques. Saint Irénée, qui ne mentionne pas expressément le montanisme dans son ouvrage contre les hérésies, parle de gens qui n'acceptent pas l'Évangile de saint Jean (1), afin de nier le don du Saint-Esprit et la mission du Paraclet : « malheureux, qui pour éviter d'être faux prophètes refusent à l'Église la grâce de prophétie » et oublient ce que saint Paul écrivait aux Corinthiens touchant les manifestations de l'Esprit ! L'évêque de Lyon, qui ne connaissait pas assez les montanistes pour les condamner absolument, n'hésite pas à dire que leurs adversaires, en rejetant l'Évangile de saint Jean, se rendent coupables d'une faute impardonnable.

On ne voit pas qu'ils aient eu d'autre erreur, et sans doute ils ne recevaient pas non plus l'Apocalypse ni les Épîtres de saint Jean. C'est contre eux que saint Hippolyte écrivit sa défense de l'Apocalypse et du quatrième Évangile, et il est infiniment probable que Caius leur avait emprunté son opinion

(1) *Haer.* III, 11, 9 (P. g. 7, 890) : *Alii vero ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt quæ est secundum Joannis Evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit ; sed simul et Evangeliúm et propheticum repellunt Spiritum. Infelices vere, qui pseudoprophetæ quidem esse volunt* (leçon extraordinaire et en contradiction avec le contexte ; il est clair qu'il ne s'agit pas des montanistes, mais de leurs adversaires : plusieurs critiques lisent *nolunt* au lieu de *volunt*) ; *propheticam vero gratiam repellunt ab Ecclesia : similia patientes his qui, propter eos qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Datur autem intelligi, quod hujusmodi neque apostolum Paulum recipiant. In ea enim Epistola quæ est ad Corinthios de propheticis charismatibus diligenter locutus est, et scit viros et mulieres in Ecclesia prophetantes. Per hæc igitur omnia peccantes in Spiritum Dei, in irremissibile incidunt peccatum.*

sur l'Apocalypse. Saint Philastre (1) a signalé ce groupe d'hérétiques et il nous apprend qu'ils attribuaient l'Évangile et l'Apocalypse à Cérinthe. Saint Épiphane (2) les connaît aussi et crée pour eux le nom d'aloges (3) ; jugeant leur opinion d'après les idées de son temps, il leur pardonnerait volontiers de regarder l'Apocalypse comme apocryphe, mais il les trouve inexcusables d'avoir donné Cérinthe pour auteur à l'Évangile. Toutes les objections qu'il rapporte sont tirées du contenu des écrits johanniques : les aloges prétendaient voir des contradictions entre l'Évangile de saint Jean et les Synoptiques ; ils trouvaient ridicules les sept anges et les sept trompettes de l'Apocalypse ; pour prouver que l'auteur de ce livre était un faussaire, ils disaient qu'il n'y avait point d'Église à Thyatires et que saint Jean ne pouvait avoir écrit à la communauté de cette ville. Il paraît que l'Église de Thyatires était devenue tout entière montaniste ; peut-être même avait-elle émigré à Pépuze pour voir descendre du ciel la nouvelle Jérusalem annoncée par les prophètes de la secte. Quoi qu'il en soit, l'argumentation des aloges revient à ceci : les écrits que l'Église croit être de saint Jean sont pleins d'erreurs ; donc ils ne sont pas de cet apôtre, mais d'un hérétique. Il fallait pour donner corps à cette opinion mettre en avant un nom propre ; celui de Cérinthe, que la tradition représentait comme l'adversaire de saint Jean, s'offrit de lui-même. Quant à des preuves historiques, on n'en avait pas l'ombre. Mais on doit noter que les aloges ne songèrent pas à faire passer le quatrième Évangile pour une œuvre récente. Voulant se débarrasser du livre et ne pouvant s'attaquer à un

(1) *Haer.* 60 (P. l. 12, 1174).

(2) Haer. 51 (P. g. 41, 888 et suiv.)

(3) « Puisqu'ils n'acceptent pas le Verbe (λόγος) prêché par Jean, il faut les appeler Aloges » (ἄλογοι, insensés). P. g. 41, 892, A. Philastre et Epiphane semblent avoir puisé leurs renseignements à la même source, qui serait, d'après M. Zahn. (I, 223) le traité (perdu) de s. Hippolyte contre les hérésies.

apôtre, ils supposent une fraude littéraire comme il y en avait eu au cours du second siècle, et ils la placent au temps même de saint Jean : ils avouent ainsi d'une manière implicite ce que déclarent hautement saint Irénée et les autres témoins de la tradition chrétienne, à savoir, que le quatrième Évangile était aux mains de l'Église dès la fin de l'âge apostolique et les premières années du second siècle.

Les hommes qui mutilaient ainsi l'Évangile quadriforme n'étaient pas précisément des hérétiques. Ils n'ont pas constitué de secte, et ils ont bien l'air d'avoir soutenu leurs opinions en se dérobant sous le voile de l'anonyme. Ce n'étaient pas des chefs d'Église ou des maîtres connus, répandant ouvertement leurs doctrines par la parole et par les écrits. Ceux qui nous en parlent savent qu'ils existent ou qu'ils ont existé, mais ils ne sauraient nous dire leurs noms. Saint Épiphane donne à entendre (1) qu'ils se trouvaient à Thyatires en même temps que les montanistes, et tout porte à croire en effet qu'ils ont vécu dans la contrée même où le montanisme naquit et se manifesta sous les formes les plus inquiétantes. Effrayés de l'appui que les nouveaux prophètes trouvaient dans les écrits de saint Jean, ces chrétiens, peu éclairés peut-être, en tout cas malavisés, imaginèrent de conjurer le péril en enlevant au montanisme les Écritures qui le favorisaient. Les hérétiques n'étaient assurément pas faciles à réfuter par le texte du quatrième Évangile et de l'Apocalypse, et le parti qu'ils tiraient de ces livres n'était pas fait pour en augmenter le crédit auprès des gens qui ne croyaient plus au millénarisme de Papias. Les doutes des Aloges n'étaient pas justifiés ; mais on se tromperait peut-être en ne les jugeant pas sincères. Le montanisme leur parut ce qu'il était, une folie ; les Écritures qui semblaient l'autoriser leur devinrent suspectes. Certes, ils n'auraient pas songé à en contester l'authenticité si le canon avait été fixé dès

(1) *Op. cit.* (P. g. 41, 948, c).

l'origine et promulgué officiellement par les Apôtres, ou arrêté par le consentement exprès et formel des Églises. Mais une décision de ce genre n'existait pas. C'est pourquoi ils passèrent du doute à la négation et proposèrent timidement à l'Église, qu'ils croyaient dans l'embarras, le moyen de salut que nous savons. Caius connut leurs opinions et il vit l'usage qu'on en pouvait faire contre le montanisme ; cependant il ne songea pas à combattre l'Évangile de saint Jean, parce que la tradition lui parut invulnérable sur ce point ; mais l'Apocalypse, qui tenait moins de place dans l'enseignement officiel et dont le contenu s'harmonisait davantage avec les rêveries des hérétiques, cessa d'être à ses yeux une œuvre apostolique. C'est par là seulement que les aloges ont exercé une influence sur le canon du Nouveau Testament. Leurs objections contre l'Évangile n'eurent aucun succès ; mais leur opinion sur l'Apocalypse, introduite dans l'Église par Caius, devait plus tard être reprise sous une forme adoucie et gagner du terrain en Orient. Pour le moment, les aloges et Caius ne furent pas écoutés. Leurs affirmations, conçues en dehors de toute donnée traditionnelle, n'ébranlèrent pas la conviction universelle fondée sur des témoignages historiques. Saint Irénée ne s'est pas même donné la peine de discuter leur opinion. L'auteur du Canon de Muratori se contente d'insister sur la valeur du quatrième Évangile en tant que témoignage véritablement apostolique. Saint Hippolyte à réfuté l'erreur des aloges ; mais il ne fut sans doute pas nécessaire de lui porter de nouveaux coups. Les *Philosophumena* ne lui font pas l'honneur d'une mention. C'était une idée de théologiens maladroits, entièrement dépourvue de fondement historique et n'en cherchant même pas, condamnée d'avance par la tradition, et que la tradition étouffa sans peine, presque sans combat.

LIVRE II

La discussion du Canon du Nouveau Testament

Vers l'an 220, le recueil du Nouveau Testament existait depuis plus d'un siècle, bien que le mot *canon* ne fût pas encore employé pour désigner la collection des Écritures ; il existait, fixé par l'usage traditionnel et non par une décision authentique des Apôtres ou de l'Église primitive, avec certaines divergences dans le contenu, selon que telle ou telle communauté ne recevait pas comme apostolique tel écrit accepté ailleurs à ce titre. Jusqu'alors on n'a pas eu conscience, ou l'on n'a guère tenu compte de ces divergences. L'auteur du Canon de Muratori ne s'occupe pas plus de l'Épître aux Hébreux que si elle n'existait pas ; Clément d'Alexandrie s'en sert comme si tout le monde l'avait placée parmi les écrits de saint Paul. Mais la situation va changer. La critique sacrée va commencer son œuvre et comparer les diverses traditions : la question de canonicité se posera pour les livres qui ne sont pas universellement acceptés, et il faudra des siècles pour qu'elle soit résolue d'une manière complète et définitive.

Trois noms dominent cette période : ce sont les noms

d'Origène, d'Eusèbe et de saint Jérôme. Origène porte le premier une attention sérieuse à l'examen des divergences que présente la tradition ecclésiastique au sujet du canon : il ne peut malheureusement que les constater sans y porter remède ; il formule en quelque sorte le doute, met la difficulté en évidence, et laisse à l'avenir le soin de résoudre le problème. Plus tard, Eusèbe de Césarée, dans son Histoire ecclésiastique, fait un relevé très soigné, sinon complet, des témoignages traditionnels concernant le recueil scripturaire, et il n'aboutit pas non plus à des conclusions certaines : le fruit de ses recherches est un catalogue des livres qui sont universellement reçus, de ceux qui sont contestés et de ceux qui sont apocryphes ; encore y a-t-il des livres qui flottent entre l'une ou l'autre de ces trois catégories. Arrive enfin saint Jérôme, qui, mieux inspiré ici que pour les deutérocanoniques de l'Ancien Testament, travaille à fondre ensemble les traditions autorisées de l'Orient et de l'Occident ; il est écouté dans l'Église latine. Certaines fractions de l'Église d'Orient hésitent encore quelque temps à recevoir l'Apocalypse et quelques-unes des Épîtres catholiques ; elles en viennent cependant, sinon à écarter leurs doutes par une conviction raisonnée, du moins à les oublier. Le canon du Nouveau Testament se trouve arrêté en fait longtemps avant que l'Église le consacre par une définition solennelle. Le temps d'hésitation qui commence avec l'activité littéraire d'Origène, finit en réalité, du moins pour l'Occident, avec celle de saint Jérôme et de saint Augustin.

Nous diviserons donc le présent livre en deux chapitres dont l'importance ne sera pas en rapport avec le nombre de siècles qu'ils devront embrasser : le premier comprendra l'histoire du canon pendant les deux derniers tiers du IIIe siècle, le IVe siècle et le commencement du Ve ; le second s'étendra depuis le milieu du Ve siècle jusqu'à l'époque de la réforme.

CHAPITRE I

LE CANON DU NOUVEAU TESTAMENT DEPUIS L'AN 220 ENVIRON, JUSQUE VERS L'AN 450

C'est en Orient que la question du canon se pose d'abord et qu'elle est discutée le plus amplement. Les Occidentaux ne semblent guère s'en être occupés avant la seconde moitié du IVe siècle. Nous suivrons en premier lieu l'histoire du canon dans l'Église d'Orient ; en second lieu, dans l'Église d'Occident.

Section première. — Le canon du Nouveau Testament dans l'Église d'Orient.

Nous avons à étudier successivement le témoignage d'Origène et de la tradition orientale jusqu'au commencement du IVe siècle ; celui d'Eusèbe de Césarée ; celui des autres écrivains ecclésiastiques et des Églises d'Orient, sauf celles d'Antioche, pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve ; enfin celui des docteurs appartenant à l'école d'Antioche et à l'Église syrienne. Nous exposerons ensuite les données que fournissent les anciens manuscrits grecs et les versions orientales.

§ 1. — Origène et la tradition orientale jusqu'au concile de Nicée.

Origène fait époque dans l'histoire du canon, parce que, tout en restant alexandrin, en défendant autant qu'il peut les traditions acceptées dans l'Église où il avait reçu l'instruction chrétienne et donné lui-même l'enseignement, il tient compte des traditions divergentes, les fait connaître, et, en les exposant, crée la terminologie qui sera employée plus tard, au IVe et au Ve siécle, par ceux qui s'occuperont de fixer le recueil des Écritures. On ne trouve pas dans ses œuvres un catalogue suivi du Nouveau Testament, mais il a, selon les occasions, exposé sa manière de voir ou les renseignements qu'il possédait touchant les divers écrits qui constituent maintenant la collection canonique, et ceux que, dans la période précédente, nous avons trouvés en rapport plus ou moins étroit avec les Écritures de la nouvelle Alliance.

Sa division du Nouveau Testament est celle que nous avons rencontrée chez les auteurs du second siècle : l'Évangile ou les Évangiles, et l'Apôtre ou les Apôtres (1).

«L'Église, dit-il, a quatre Évangiles ; les hérésies en ont un grand nombre : entre autres, celui qui est dit selon les Égyptiens, et celui qui est dit selon les douze Apôtres. Basilide a osé écrire un Évangile et lui donner son nom.... Je sais qu'il y a un Évangile qui est appelé selon Thomas, un autre selon Matthias ; nous en avons lu bien d'autres encore, afin de ne point paraître ignorants au regard des gens qui croient avoir appris quelque chose en connaissant cela. Mais parmi tous ces écrits, nous approuvons ce que l'Église approuve, c'est-à-dire les quatre Évangiles qui doivent être reçus (2). »

(1) *De princip.* IV, 16 (P. g. 11, 376) ; *Hom. 21 in Jer.* (P. g. 13, 536, c).
(2) *In Luc. hom.* I (P. g. 13, 1803, A).

Ces quatre Évangiles seulement sont garantis par la tradition et acceptés sans conteste dans l'Église de Dieu (1).

Origène a quatorze Épîtres de saint Paul. Sa collection présente dans les grandes lignes la même disposition que celle de Tertullien et du Canon de Muratori. La série des lettres qui ont été adressées à des Églises commence par les Épîtres aux Corinthiens et finit par l'Épître aux Romains (2). Il est probable que l'Épître aux Hébreux venait ensuite, avant les Épîtres pastorales. Dans sa lettre à Jules Africain, Origène parle de gens qui rejettent cette Épître « comme n'étant pas de Paul (3) » ; de même, dans son commentaire sur saint Matthieu, après avoir cité l'Épître aux Hébreux comme paulinienne, il rappelle, sans un mot de blâme, l'opinion contraire (4). Il finit par penser que, dans cette lettre, les idées seulement appartenaient à l'Apôtre, mais que la rédaction et la mise en œuvre étaient d'un disciple : « Si donc une Église tient cette Épître pour paulinienne, on doit l'approuver en cela ; car ce n'est pas sans raison que les anciens l'ont transmise comme étant de Paul. Mais Dieu seul sait qui l'a écrite (5) ». Les uns, dit-il, l'attribuent à Clément de Rome,

(1) Ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίρρητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλεσίᾳ τοῦ Θεοῦ. *In Matth.* t. I (P. g. 13, 829) ; dans Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 25.

(2) *V. C. Cels.* III, 20.

(3) Τῶν ἀθετούντων τὴν ἐπιστολὴν, ὡς οὐ Παύλῳ γεγραμμένην. *Ep. ad Afric.* 9 (P. g. 11, 65).

(4) *In Matth.* (P. g. 13, 1637, partie du commentaire conservée seulement en latin). En cet endroit, Origène pose le principe qui sera plus tard appliqué par Rufin et s. Jérôme aux deutérocanoniques : *Nemo uti debet ad confirmationem dogmatum libris qui sunt extra canonizatas Scripturas.* Le docteur alexandrin ne semble pourtant pas avoir visé dans ce passage les livres contestés, mais seulement les apocryphes. Il n'hésite pas pour son propre compte à tirer de l'Épître aux Hébreux des arguments dogmatiques ; cependant il ne s'en servirait pas contre ceux qui ne la tiennent pas pour canonique, avant de leur avoir prouvé qu'elle est de Paul. *Ad Afric.* 9, *supr. cit.*

(5) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 25.

les autres à l'évangéliste Luc, Origène paraît considérer ces opinions comme de pures hypothèses. On voit qu'il s'efforce de maintenir la tradition d'Alexandrie : d'autre part, il croit nécessaire de faire une large concession à ceux qui n'admettent pas l'authenticité paulinienne de l'Épître. Le compromis qu'il a imaginé sert encore aujoud'hui aux exégètes catholiques pour expliquer les divergences de la tradition. Mais ce n'est aussi qu'une hypothèse.

Origène reçoit de même les deux Épîtres de saint Pierre et les trois Épîtres de saint Jean ; mais il observe que la première de saint Pierre et la première de saint Jean sont acceptées universellement, et qu'il n'en est pas ainsi des autres (1). Il désigne sous le nom de « catholiques » les Épîtres qui sont reçues partout (2).

Il emploie de même les Épîtres de saint Jude et de saint Jacques, tout en donnant parfois à entendre que d'autres tiennent ces écrits pour suspects (3).

L'Apocalypse est citée par lui comme Écriture et œuvre de

(1) *In Joan.* t. V, (P. g. 14, 188), dans Eusèbe, *loc. cit.* On oppose à ce passage ce qui est dit *In Jos. hom.* 7 (P. g. 12, 857) : *Petrus etiam duabus epistolarum personat tubis ; Jacobus quoque et Judas* ; *addit nihilominus Joannes adhuc tuba canere per epistolas suas et apocalypsim.* Les auteurs sacrés sont comparés à l'armée israélite sous les murs de Jéricho. On a dit que le passage cité par Eusèbe était oratoire et ne représentait pas le sentiment d'Origène. Mais la dernière citation offre absolument le même caractère. Il est plus vrai de dire qu'Origène mentionne parfois des doutes qu'il ne partage pas.

(2) *In Matth.* t. xv, 27 (P. g. 13, 1333) : citation de « I° Ép. de Pierre », I *Pier.* I, 8, 12, ce qui implique reconnaissance de la seconde ; celle-ci est citée : *In Ex. hom.* 12, 4 ; *In. Lev. hom.* 4, 4 ; *In Num. hom.* 13, 8 (P. g. 12, 387, 437, 676). *In Matth.* t. I (P. g. 13, 829) et *In Joan.* t. VI, 18 (P. g. 14, 260, B), la Ie Ép. est dite « l'Épître catholique », sans doute pour la distinguer de la seconde. La même formule est appliquée dans le même sens à la Ie Ép. de s. Jean : *In Matth.* t. XVII, 19 (P. g. 13, 1537).

(3) L'Ép. de Jude est louée sans réserve, *In Matth.* t. X, 17 (P. g. 13, 877, c) ; cependant la même Ép. est citée t. XVII, 30 (P. g. 13, 1569),

saint Jean (1). Il n'a mentionné aucun doute au sujet de ce livre.

Fidèle aux traditions d'Alexandrie, Origène se montre favorable au Pasteur d'Hermas, à l'Épître de Barnabé, à celle de saint Clément. « Ce livre, dit-il à propos du Pasteur, me semble très utile, et il est, à mon avis, divinement inspiré (2). » Ailleurs (3) il parle de l'Épître catholique de Barnabé, et il la cite comme Écriture (4), avec le Pasteur d'Hermas. Il se plaît à faire valoir les titres de saint Clément en citant son Épître : c'est un disciple des Apôtres, loué nommément par saint Paul dans l'Épître aux Philippiens (5). On ne voit pas qu'Origène ait mis quelque différence entre ces écrits et les parties contestées du Nouveau Testament. Ce sont pour lui des Écritures divines ; mais il tient compte des traditions qui ne sont pas conformes à celles d'Alexandrie, et il introduit parfois dans ses citations des formules restrictives ou dubitatives, comme il fait pour les deutérocaniques (6).

Tout autre est sa manière de traiter les apocryphes. Ce n'est pas qu'il soit hostile à ces livres. Il en cite quelques-uns

avec la restriction : « Si on la reçoit. » L'Ép. de Jacques est citée comme Écriture, *in Ex. hom.* 8, 4 ; *In Lev. hom.* 2, 4 (P. g. 12, 355, A ; 418, B). *In Gen. hom.* 13, 2 (P. g. 12, 232, A), Jacques et Jude sont nommés parmi les auteurs du N. T., avec Pierre, Paul et les quatre évangélistes. Cependant, *in Joan.* t. XIX, 6 (P. g. 14, 569, B) on trouve cette formule assez équivoque ; ἐν τῇ φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ ; et t. XX, 10 (P. g. 14, 592, B) : « ceux qui admettent » (τῶν παραδεχομένων) l'Ép. de Jacques.

(1) *In Joan.* t. V (P. g. 14, 189, A) ; cf. t. I, 1 (P. g. 14, 22).

(2) *In Rom.* l. X (P. g. 14, 1282, B) ; cf. *De princ.* II, I, 5 ; III, 4 (P. g. 11, 186, B ; 389. B).

(3) Γέγραπται δὴ ἐν τῇ βαρνάβα καθολικῇ ἐπιστολῇ. *C. Cels.* I, 63 (P. g. 11, 777).

(4) *De princ.* III, 4, *supr. cit.*

(5) *Phil.* IV, 3. *In Joan.* t. VI, 36 (P. g. 14, 293, C) ; *De princ.* II, 3 6 (P. g. 11, 194, C).

(6) Au sujet du Pasteur, *In Num. hom.* 8 (P. g. 12, 622, D) et *In Matth.* t. XIV, 21 (P. g. 13, 1240, C) : ἀπό τινος φερομένης μὲν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ γραφῆς, οὐ παρὰ πᾶσιν δὲ ὁμολογουμένης εἶναι θείας.

avec un certain respect, interprétant, par exemple, une parole de Jérémie par une citation de l'Évangile des Hébreux (1) et un passage de saint Jean par les Actes de Paul (2) ; mais il a commencé par dire : « Si quelqu'un veut recevoir ce témoignage. » Quand la doctrine de ces apocryphes lui semble erronée ou peu sûre, il a soin d'observer que « ce ne sont pas des livres ecclésiastiques, ni émanant d'apôtres ou d'hommes inspirés (3). » Origène distinguait trois sortes d'Écritures, les authentiques, les apocryphes et les mixtes (4) ; les authentiques sont celles dont l'inspiration divine est attestée par le suffrage de l'Église ; les Écritures apocryphes et les mixtes sont dépourvues de ce témoignage ; mais il y a entre elles cette différence que les apocryphes sont des œuvres purement humaines, tandis que les mixtes sont des livres dont la rédaction première a été divinement inspirée, mais dont le texte a été notablement corrompu. On peut faire usage de ces derniers, mais ils ne sauraient servir de base à des conclusions certaines. L'ingénieux docteur a pensé devoir créer cette catégorie intermédiaire, afin d'expliquer comment les auteurs du Nouveau Testament avaient pu mettre à contribution des livres

(1) *In Jer. hom.* 15, 4 (P. g. 13, 483, B). Cf. *In Joan.* t. II, 6 (P. g. 14, 132, C).

(2) *In Joan.* t. XX, 12 (P. g. 14, 600, B).

(3) *De princ. præf.* 8 (P. g. 11, 119-120), à propos de la Doctrine (Prédication ?) de Pierre. Sur l'attitude d'Origène à l'égard des apocryphes, voir *C. A. T*, 82.

(4) *In Joan.* t. XIII, 17 (P. g. 14, 424-425), au sujet d'un emprunt fait par Héracléon à la Prédication de Pierre : il faudrait d'abord savoir, dit Origène, si le livre est γνήσιον, ἢ νόθον, ἢ μίκτον. Cette division ne paraît pas viser directement la canonicité ou le plus ou moins de crédit dont jouissent tels et tels livres, mais le caractère divin ou humain de leur origine et de leur contenu. Eusèbe emploiera plus tard le mot μίκτον dans un sens assez différent, équivalent à celui du mot ἀντιλεγόμενον. Origène n'a pas, ce semble, appliqué cette triple distinction aux Évangiles. En dehors des quatre Évangiles canoniques il ne connaît que des apocryphes. V. *In Luc. hom.* I (P. g. 13, 1801-1803).

apocryphes (1). Du reste, il se garde bien d'y placer les deutérocanoniques : pour lui, ces écrits appartiennent à la série des Écritures authentiques. Ceux qui ne les reçoivent pas sont libres de voir à quel rang il leur convient de les placer.

L'évêque d'Alexandrie, Denys, disciple d'Origène, a cité l'Épître aux Hébreux comme œuvre de saint Paul (2). Il a employé l'Épître de saint Jacques (3). Il tient, au sujet des Épîtres de saint Jean, le même langage que son maître, réservant à la première le nom de catholique (4). L'attribution des deux petites Épîtres à Jean l'Apôtre lui a semblé peut-être moins probable qu'elle ne paraissait à Origène (5). Quant à l'Apocalypse, Denys soutient et veut prouver qu'elle n'est pas du même auteur que le quatrième Évangile.

Un évêque égyptien, Népos d'Arsinoé, écrivant contre l'exégèse allégorique d'Origène et de son école (6), avait interprété l'Apocalypse dans un sens tout matériel et enseigné le millénarisme. Denys trouva ces opinions peu conformes au spiritualisme chrétien ; il les réfuta de vive voix, dans des conférences publiques, et par écrit, dans son livre « sur les Promesses (7) ». Dans cet ouvrage, il ne critiquait pas seulement l'interprétation donnée à l'Apocalypse par Népos, mais il discutait l'origine même du livre sur lequel s'appuyaient les millénaires. Quelques anciens (8), disait-il, ont rejeté abso-

(1) Cf. *Prol. in Cant.* (P. g. 13, 82-83), et *C. A. T. loc. cit.*

(2) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.* vi, 41, 6.

(3) Fragm. *in Luc.* xxii (P. g. 10, 1596, a).

(4) *Hist. eccl.* vii, 25, 10.

(5) *Ibid.* vii, 25, 11. Denys sépare fort nettement ces deux Épîtres de la première et il les désigne ainsi : ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ.

(6) L'ouvrage de Népos était intitulé Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν. *Hist eccl.* vii, 24, 2.

(7) Περὶ ἐπαγγελιῶν. *Hist. eccl.* vii, 24, 3.

(8) Τινὲς μεν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν. *Hist. eccl.* vii, 25. Il ne peut pas être question ici d'hérétiques.

lument l'Apocalypse, parce qu'ils en jugeaient le contenu déraisonnable (1) et le titre menteur ; ils ne l'attribuaient pas à l'apôtre Jean, mais à l'hérétique Cérinthe. L'évêque d'Alexandrie a sans doute en vue Caius, d'autres encore peut-être qui nous sont inconnus, et qu'il ne laisse pas de considérer comme ses ancêtres dans la foi. Mais il n'adopte pas dans toute sa rigueur l'opinion du prêtre romain. Le respect de la tradition avait empêché Caius de suivre les aloges dans la réprobation du quatrième Évangile ; le même sentiment empêche Denys d'attribuer à l'hérétique Cérinthe un livre qui est honoré dans l'Église : c'est la différence des temps qui permet à Caius plus de témérité, qui impose à Denys plus de prudence. Celui-ci avoue qu'il n'ose pas condamner un livre qui est grandement estimé de plusieurs : il aime mieux croire que l'Apocalypse est un livre mystérieux, dont l'intelligence de l'homme ne saisit pas toute la profondeur. Le titre même est vrai : l'auteur s'appelait Jean ; c'était un homme saint et inspiré. Mais il est bien difficile d'admettre que ce soit Jean, fils de Zébédée, l'auteur de l'Évangile et de l'Épître catholique. Denys insiste, comme font les critiques modernes, sur les différences qui existent, quant au fond et quant au style, entre le quatrième Évangile et l'Apocalypse. Peut-être cette discussion, qui est fort bien conduite, a-t-elle été empruntée à Caius. A côté de ces raisons qui ont leur valeur, mais qui ne sont pas décisives, il y en a sans doute une plus importante, que Denys n'avoue pas, et dont il a subi l'influence, peut-être sans en avoir une vue bien nette : c'est l'avantage qu'il y avait à diminuer l'autorité d'un livre qui prêtait à de si graves malentendus. Denys a ouvert la voie par où d'autres chasseront l'Apocalypse du canon. L'auteur de l'Apocalypse était inspiré (2), dit-il ; mais

(1) Ἄγνωστόν τε καὶ ἀσυλλόγιστον.
(2) S. Denys cite l'Apocalypse avec respect. *Hist. eccl.* VII, 10, 2.

ce n'est pas un apôtre ; ce n'est pas non plus Jean-Marc ; c'est un autre Jean, un disciple, dont le tombeau est à Éphèse, comme celui de l'apôtre. Plus tard on dira que l'Apocalypse, n'étant pas l'œuvre d'un apôtre, ne doit pas prendre place parmi les Écritures apostoliques. L'évêque d'Alexandrie n'avait probablement pas prévu cette conclusion ; néanmoins il est permis de penser que ce n'était point pour l'amour de la critique, mais en vue d'un intérêt théologique plus ou moins bien compris, qu'il s'est approprié, en l'atténuant, l'opinion suggérée d'abord à Caius par un motif tout semblable. Au reste, cette opinion ne paraît pas s'être implantée dans la tradition d'Alexandrie : un siècle plus tard, saint Athanase mettra sans hésiter « l'Apocalypse de Jean » dans le catalogue des livres canoniques.

Théognoste, chef de l'école d'Alexandrie vers la fin du IIIe siècle, cite l'Épître aux Hébreux (1). L'évêque Pierre (†311) second successeur de saint Denys, l'attribue expressément à saint Paul (2). Il en est de même de saint Alexandre (†326). Ce dernier allègue contre Arius l'Épître aux Hébreux et la seconde Épître de saint Jean (3).

Le prêtre Pamphile (†309), dont saint Jérôme a vanté le zèle pour les Écritures, et qui organisa la fameuse bibliothèque de Césarée, a cité l'Apocalypse comme œuvre de saint Jean (4). Un manuscrit des Épîtres de saint Paul (5), qui place l'Épître aux Hébreux avant les Épîtres pastorales, a été collationné sur un exemplaire de la bibliothèque de Césarée, copié par Pamphile lui-même. L'édition des Actes et des sept Épîtres catholiques, qui fut faite par Euthalius (vers 460),

(1) Fragment 3 (P. g. 10, 241).
(2) *Ep. canon.* 9 (P. g. 18, 485).
(3) Dans Socrate, *Hist. eccl.* I, 6, (P. g. 67, 49, A). *Ep. ad Alex. constantin*, 6, 12 (P. g. 18, 557, 565).
(4) *Apol. pro Orig.* 7 (P. g. 17, 596).
(5) Ms. H. *Coislinianus*, du VIe siècle. V. Gregory, *Prolegomena*,

avait été préparée aussi sur les manuscrits de Césarée. On est autorisé à penser que, dans les Églises d'Alexandrie et de Palestine, les sept Épîtres catholiques formaient une petite collection qui se joignait aux Actes dans un volume spécial (1).

Méthodius de Tyr cite (2) avec beaucoup de respect l'Apocalypse de Jean, « l'inspiré du Christ » ; il emploie l'Épître aux Hébreux de la même façon que les Épîtres incontestées de saint Paul (3).

La même Épître est mise à contribution dans la Dispute d'Archélaüs avec Manès (4).

La compilation apocryphe connue sous le nom de Constitutions apostoliques et dont on rapporte la plus grande partie au milieu du IIIe siècle, contient la prescription suivante touchant la lecture publique du Nouveau Testament : « Après cela (5), qu'on lise nos Actes, et les Épîtres que Paul, notre collaborateur, a envoyées aux Églises par la suggestion du Saint-Esprit ; puis un diacre ou un prêtre lira les Évangiles que moi, Matthieu et Jean vous avons transmis, et que les collaborateurs de Paul, Luc et Marc, vous ont laissés (6). » Il n'est pas question des Épîtres catholiques ni de l'Apocalypse. L'auteur ne dit pas combien il comptait d'Épîtres pauliniennes ; mais il recevait sans doute l'Épître aux Hébreux. Son catalogue ne comprend que les Évangiles, les Actes, et les Épîtres de saint Paul, comme l'ancien canon de l'Eglise syrienne, consigné dans la Doctrine d'Addaï (7). Toutefois il ne s'agit pas ici d'un canon proprement dit. Les deux Épîtres de saint Pierre sont citées ailleurs dans les Constitutions.

(1) Westcott, *History of the Canon of the N. T.* (4e éd.) 390.

(2) *Conviv. Or.* I, 5 ; *Orat.* VIII, 4 (P. g. 18, 45, 144).

(3) *Ibid. Or.* V, 7 (P. g. 18, 109, 112).

(4) *Acta disput*, 5 (P. g. 10, 1436). Sur cet ouvrage, v. *C.A.T.* 79.

(5) Il a été question auparavant de l'Ancien Testament. C'est un apôtre qui est censé parler.

(6) *Const. apost.* II, 57 (Cotelier, *Patres apostol.* I, 262).

(7) V. *supr.* p. 59.

L'auteur a en vue la lecture ecclésiastique, où peut-être les Épîtres catholiques n'avaient pas encore, de son temps et dans son milieu, une place assurée. Ce passage des Constitutions n'appartenait pas d'ailleurs à la rédaction primitive (1) et il n'y a pas lieu d'insister sur son contenu.

On doit avouer que ces renseignements sont très incomplets. Origène nous a signalé comme contestés des écrits que nous ne voyons rejetés par personne. Mais les témoignages qui sont à notre disposition sont trop peu nombreux pour que nous ayons le droit de considérer comme éteints, à la fin du IIIe siècle, les doutes que le grand docteur d'Alexandrie constatait chez ses contemporains. Nous ne sommes pas autorisés non plus à supposer que ces doutes se seraient produits seulement en Occident ; car si Origène a connu les opinions des Occidentaux, il a mieux connu encore celles des Orientaux, et c'est surtout de celles-ci qu'il a tenu compte. Comme le canon n'avait jamais été officiellement déterminé par l'Église et que le critérium de la canonicité n'était même pas fixé d'une manière absolue, le jugement individuel jouissait d'une grande liberté dans l'appréciation de tous les écrits qui n'étaient point des parties essentielles du Nouveau Testament. Denys d'Alexandrie nous montre jusqu'où pouvaient aller dans la voie du doute et de la critique les représentants les plus autorisés de la tradition.

§ 8. — Eusèbe de Césarée et le canon du Nouveau Testament.

Dans son Histoire ecclésiastique, écrite vers l'an 326, Eusèbe de Césarée a pris soin de relever les témoignages qui intéressent l'histoire des livres du canon. Il n'était pas conduit par un simple intérêt de curiosité : la question du canon était pour lui une question actuelle, qu'il s'efforçait de ré-

(1) L'interpolation aurait été faite dans la seconde moitié du IVe siècle. Zahn, II, 181. Les citations de S. Pierre appartiennent aussi à l'interpolateur.

soudre en interrogeant la tradition. Voilà pourquoi les indications éparses dans son livre ne sont pas complètes en ce qui regarde l'emploi des protocanoniques chez les auteurs anciens ; il ne croyait pas nécessaire de prouver que l'usage des Écritures incontestées remontait aux origines mêmes de l'Église, et il s'est attaché principalement aux livres contestés, afin de se former une opinion à leur sujet. Le résultat de ses recherches est exposé en ces termes (1) :

« Il semble opportun, au point où nous sommes arrivés, de dresser la liste des Écritures du Nouveau Testament qui sont d'un usage public (2) : et certes, il faut mettre en première ligne la sainte tétrade des Évangiles ; puis le livre des Actes des Apôtres ; il faut y joindre les Épîtres de Paul, que l'on fera suivre de celle qui est dite la première de Jean, et pareillement de l'Épître de Pierre. On y ajoutera, *si l'on veut* (3), l'Apocalypse de Jean, sur laquelle nous reviendrons en temps opportun. Voilà les livres qui sont communément reçus (4). Parmi les (livres) contestés mais connus du plus grand nombre (5), on place l'Épître dite de Jacques, celle de Jude, la seconde Épître de Pierre et celles qu'on appelle seconde et troisième de Jean, qu'elles viennent de l'évangéliste ou bien d'un homonyme de celui-ci. Parmi les apocryphes (6), il faut mettre le livre des Actes de Paul, celui qu'on nomme le Pasteur, l'Apocalypse de Pierre, et, de plus, l'Épître dite de Barnabé, et ce qu'on appelle les Instructions

(1) *Hist. eccl.* III, 25.

(2) Τὰς δηλῆθείσας τῆς καινως διαθήκης γραφάς. Il s'agit de la publication officielle et des Écritures qui sont en quelque sorte de droit commun.

(3) Εἴ γε φανείη.

(4) Καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις.

(5) Τῶν δ' ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς. Ici, la connaissance, comme plus haut la publicité (δηλωθείσας), paraît impliquer l'acceptation du livre comme Écriture canonique.

(6) Ἐν τοῖς νόθοις.

des Apôtres (1), enfin, comme je l'ai dit, *si l'on veut*, l'Apocalypse de Jean, que quelques-uns rejettent (2), ainsi que je l'ai observé, tandis que d'autres la comptent parmi les livres communément reçus. Quelques-uns placent encore dans cette catégorie l'Évangile des Hébreux, dont les Juifs qui croient au Christ se servent de préférence. Tous ces livres peuvent être rangés parmi ceux qui sont contestés. Nous avons cru devoir en dresser aussi le catalogue, distinguant les Écritures qui, selon la tradition ecclésiastique, sont vraies et authentiques et qui sont universellement reçues (3), et les autres, qui n'appartiennent pas au recueil sacré (4), mais qui sont contestées, bien qu'elles soient connues du plus grand nombre des auteurs ecclésiastiques ; afin que nous puissions reconnaître ces écrits, et ceux qui ont cours chez les hérétiques, sous des noms d'apôtres, soit qu'ils s'annoncent comme Évangiles de Pierre, de Thomas, de Matthias, ou d'autres encore, soit comme Actes d'André, de Jean et des autres apôtres, écrits dont aucun représentant de la tradition ecclésiastique n'a daigné citer le témoignage. Leur style même est tout différent de la manière apostolique ; leur contenu et les tendances de leur enseignement, presque toujours en opposition avec la vraie foi, montrent clairement que ce sont des inventions d'hérétiques. C'est pourquoi il ne faut pas même les ranger parmi les apocryphes, mais les rejeter comme tout à fait absurdes et impies (5). »

Ainsi donc, l'évêque de Césarée distingue trois catégories

(1) Τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί.

(2) Ἀθετοῦσιν.

(3) Τὰς κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφάς.

(4) Οὐκ ἐνδιαθήκους. Le mot κανών et ses dérivés ne sont pas employés par Eusèbe, en parlant des Écritures.

(5) Οὐδ' ἐν νόθοις αὐτὰ κατατακτέον, ἀλλ' ὡς ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ παραιτητέον.

générales de livres : les Écritures incontestées, ou les *homologoumènes ;* les Écritures contestées, ou *antilègomènes ;* les apocryphes entachés d'hérésie, qu'il faut rejeter et dont il n'y a pas à s'occuper autrement. La seconde catégorie, celle des antilégomènes se subdivise en deux classes : ceux qui sont reçus par le plus grand nombre, et ceux qui, n'ayant pour eux qu'un petit nombre d'autorités, sont qualifiés d'apocryphes (1). Sont homologoumènes : les quatre Évangiles, les Actes, les Épîtres de saint Paul, la première de saint Jean et la première de saint Pierre. Sont antilégomènes du premier degré : l'Épître de saint Jacques, celle de saint Jude, la deuxième de saint Pierre, la deuxième et la troisième de saint Jean. Sont antilégomènes du second degré : les Actes de Paul, le Pasteur d'Hermas, l'Apocalypse de Pierre, l'Épître de Barnabé, la Doctrine des Apôtres et, selon quelques-uns, l'Évangile des Hébreux. L'Apocalypse de saint Jean flotte entre la série des homologoumènes et celle des antilégomènes du second degré. En définitive, Eusèbe n'a réussi qu'à mettre en relief les divergences de la tradition, et, au lieu d'arriver, sur tous les points controversés, à des conclusions certaines, il ne fait que donner aux doutes un fondement historique. Qu'on ne dise pas qu'il est un simple narrateur ; que son relevé de témoignages n'intéresse que le passé ; que, pour son compte, il reçoit sans hésitation les deutérocanoniques : ce n'est pas un vain caprice d'érudit qui l'a guidé dans ses recherches. Il a essayé de fixer le canon du Nouveau Testament, parce que l'Église ne l'avait pas encore déterminé officiellement. Les doutes qu'il mentionne ont leur origine dans le passé, leur écho dans le présent. Pour Eusèbe et pour ses contemporains, les contours du canon biblique sont encore indécis. Quelque favorables qu'on les suppose aux livres contestés qui ont été ou sont actuellement reçus dans la majorité des Eglises, ils conservent une inquiétude à leur sujet. Cette inquiétude sera calmée plus

(1) Νόθα.

tard, soit par les affirmations solennelles de la tradition, soit par l'oubli des anciennes hésitations : elle ne pouvait pas l'être par les investigations de la science.

On voit qu'Eusèbe, traitant par l'histoire une question qui relève à certains égards de la théologie, ne laisse pas de tomber parfois dans l'équivoque et d'attribuer un sens doctrinal à des termes qui n'ont par eux-mêmes qu'une portée historique. Sa distinction des homologoumènes et des antilégomènes est parfaite, du moment qu'il essaie de résoudre la question du canon par un interrogatoire de témoins. Mais il emploie comme synonyme d'antilégomène, pour les livres qui sont recommandés par un petit nombre de suffrages, le terme de « bâtard » ou « apocryphe (1) », qui est emprunté à un ordre d'idées tout différent. De là cette espèce d'inconséquence qui lui fait mettre l'Apocalypse dans les deux séries extrêmes, celle des homologoumènes et celle des antilégomènes du second degré. Historiquement parlant, l'Apocalypse n'est pas homologoumène ; mais si l'on fait ce terme synonyme d'authentique, l'Apocalypse est homologoumène pour ceux qui la reçoivent comme œuvre de saint Jean. De même, ceux qui l'écartent la jugeant pseudépigraphe, il convient, pour se conformer à cette manière de voir, de la mettre parmi les écrits supposés. Si Eusèbe avait tenu compte seulement du nombre des suffrages anciens, il aurait fait de l'Apocalypse un antilégomène du premier degré ; mais il inclinait personnellement à nier l'origine apostolique (2) de ce livre.

(1) Νόθος.

(2) On pourrait dire aussi qu'Eusèbe a simplement constaté le conflit qui existait au sujet de l'Apocalypse « entre la coutume antique et les tendances récentes, entre la faveur primitive et la défaveur des contemporains. » Reuss, *op. cit.* 163. Mais il ne faut pas oublier qu'Eusèbe trouvait l'Apocalypse contestée vers l'an 200 par Caius, et plus récemment par Denys d'Alexandrie. A son point de vue, l'Apocalypse était antilégomène bien avant le ɪᴠᵉ siècle. Cf. *Hist. eccl.* ɪɪɪ,

Que pensait-il de l'Épître aux Hébreux ? Il ne marque pas le nombre des Épîtres pauliniennes, mais puisque l'Épître aux Hébreux n'est pas mentionnée parmi les livres contestés, il faut bien qu'elle soit comptée avec les homologoumènes. Eusèbe dit ailleurs (1) : « Les quatorze Épîtres de Paul sont connues et publiques (2) : on ne doit pas ignorer cependant que quelques-uns ont rejeté l'Épître aux Hébreux, disant qu'elle est contestée dans l'Église de Rome comme n'étant pas de Paul. » Il ne paraît pas faire grand cas de cette opposition, non qu'il ne la croie pas très ancienne et très réelle, mais parce qu'il s'attache de préférence à la tradition orientale. Ici encore, en suivant à la rigueur son principe de critique, il aurait dû placer l'Épître aux Hébreux parmi les antilégomènes, comme il a fait dans un autre passage de son Histoire ecclésiastique (3), où il dit que Clément d'Alexandrie s'est servi d'Écritures contestées, à savoir : « La Sagesse dite de Salomon, celle de Jésus-Sirach, l'Épître aux Hébreux, celle de Barnabé, celle de Clément et celle de Jude (4). » Selon lui, l'Épître aux Hébreux aurait été composée par saint Paul dans la langue des Juifs de Palestine, et saint Clément de Rome l'aurait traduite en grec (5).

A l'endroit de son Histoire où il raconte le martyre de Jacques, frère du Seigneur, Eusèbe dit : « On lui attribue la

24 : τῆς δ' Ἀποκαλύψεως ἐφ' ἑκάτερον ἔτι νῦν παρὰ τοῖς πολλοῖς περιέλκεται ἡ δόξα, ὅμως γε μὴν ἐκ τῆς τῶν ἀρχαίων μαρτυρίας, ἐν οἰκείῳ καιρῷ τὴν ἐπίκρισιν δέξεται καὶ αὐτή. *Ibid.* III, 39, il semble favoriser l'opinion qui attribue l'Apocalypse à Jean l'Ancien, personnage différent de l'apôtre Jean.

(1) *Hist. eccl.* III, 3.

(2) Πρόδηλοι καὶ σαφεῖς.

(3) *Hist. eccl.* VI, 13.

(4) Noter que, dans cette énumération, Eusèbe ne marque aucune distinction entre les antilégomènes du premier et ceux du second degré.

(5) *Hist. eccl.* III, 38.

première des Epîtres qui sont appelées catholiques. Or, il faut savoir qu'elle est apocryphe (1) ; car il n'y a pas beaucoup d'anciens qui en aient fait mention, non plus que de celle qui est attribuée à Jude, et qui est pareillement une des sept qu'on appelle catholiques. Nous savons pourtant qu'elles sont, avec les autres, d'usage public dans la plupart des Églises (2). » Ici les deux classes d'antilégomènes sont confondues, et des écrits reçus presque partout sont néanmoins traités d'apocryphes. En fait, ceux qui les rejetaient en suspectaient réellement l'authenticité. Mais cela n'empêche pas le langage d'Eusèbe de prêter à l'équivoque.

Une confusion du même genre se rencontre ailleurs (3), à propos des écrits de saint Pierre : « Une seule Épître de Pierre, celle qui est dite la première, est universellement reçue (4) ; les anciens en ont usé dans leurs écrits comme d'une œuvre authentique (5) ; quant à celle qui est dite la seconde, on a enseigné qu'elle n'appartient pas au recueil sacré (6) : cependant, jugée utile par un grand nombre, elle a été lue avec les autres Écritures. Mais les Actes qu'on lui attribue, l'Évangile qui porte son nom, la Prédication, et le livre qu'on désigne sous le nom d'Apocalypse, ne nous ont point été transmis, que nous sachions, parmi les (Écritures) catholiques, vu que nul écrivain ecclésiastique, soit parmi les anciens, soit parmi les modernes, n'y a puisé de témoignages. » Il semble ici qu'Eusèbe a des doutes sur l'authenticité de la seconde

(1) Νοθεύεται.

(2) Ὅμως δ' ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλεσίαις. *Hist. eccl.* III, 25.

(3) *Hist. eccl.* III, 3.

(4) Ἀνωμολόγηται.

(5) Ὡς ἀναμφιλέκτῳ.

(6) Οὐκ ἐνδιάθηκον. Un peu plus bas, Eusèbe dit en parlant des écrits attribués à s. Pierre : ὧν μόνην μίαν γνησίαν ἔγνων ἐπιστολὴν, καὶ παρὰ τοῖς πάλαι πρεσβυτέροις ὡμολογημένην.

Épître de saint Pierre, comme sur les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude. L'autorité de ces écrits viendrait de l'acceptation qui en a été faite par l'Église et non de leur origine, qui ne serait pas rigoureusement apostolique. Quant à l'Apocalypse de Pierre, ce serait un apocryphe sans valeur ni crédit ; or, dans le résumé général qui a été rapporté plus haut, le même livre est antilégomène du second degré, comme le Pasteur d'Hermas et l'Épître de Barnabé. C'est que, dans un cas, Eusèbe a considéré la qualité du livre, qui est certainement pseudépigraphe, et dans l'autre, les auteurs qui en ont fait usage. Néanmoins, il se contredit réellement et il se trompe en affirmant que nul auteur ancien n'a emprunté de témoignages à la Prédication et à l'Apocalypse de Pierre.

Eusèbe acceptait comme œuvres incontestées et authentiques de l'apôtre Jean le quatrième Évangile et la première Épître (1). Cependant, bien qu'il dise ici que les deux dernières Épîtres sont contestées, il les réunit ailleurs à la première et les attribue sans restriction à saint Jean (2).

L'Épître de saint Clément, omise dans la liste générale des livres communément reçus et dans celle des livres contestés, est mentionnée ailleurs, comme on l'a vu plus haut, avec des antilégomènes de l'Ancien et du Nouveau Testament. A l'endroit où il parle de l'épiscopat de Clément (3), Eusèbe s'exprime ainsi : « On a de ce Clément une épître longue et admirable, qui est communément reçue... Nous savons qu'elle a été autrefois et qu'elle est encore actuellement d'usage public (4) dans la plupart des Églises. » Sans doute il s'agit des Églises parlant grec. Mais comment cet écrit homologoumène a-t-il été oublié par Eusèbe dans son

(1) *Hist. eccl.* III, 24.
(2) *Dem. evang.* III, 5 (P. g. 27, 216).
(3) *Hist. eccl.* III, 16.
(4) Ὁμολογουμένη.... ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις ἐπὶ τοῦ κοινοῦ δεδημοσιευμένη.

catalogue général? Evidemment parce que le mot « homologoumène » désigne ici un ouvrage universellement regardé comme authentique, mais non pas un livre universellement accepté comme Écriture au même titre que les écrits des Apôtres. La lecture publique n'en donnait pas moins à l'Épître de Clément une sorte de consécration qui la plaçait dans une catégorie intermédiaire entre les Écritures proprement dites et les écrits purement ecclésiastiques.

La tradition orientale paraît avoir été partagée au sujet du Pasteur d'Hermas. Eusèbe l'a placé parmi les antilégomènes du second degré, et il incline à y voir une composition apocryphe (1). Néanmoins le Pasteur avait peut-être encore pour lui la majorité des suffrages : « On saura qu'il est contesté par quelques-uns, et que, par suite, il ne peut être placé parmi les homologoumènes. D'autres, au contraire, le jugent indispensable pour enseigner les éléments de la religion : pour ce motif, il est encore, nous le savons, employé dans les Églises, et j'ai observé que des écrivains très anciens en ont fait usage (2). » Ici l'auteur a certainement en vue, avant toute autre Église, celle d'Alexandrie.

Telles sont les opinions d'Eusèbe et les conclusions où le conduit une étude relativement complète et approfondie de la tradition. Il suffit de le lire pour se convaincre que le canon du Nouveau Testament n'avait jamais été fixé avant lui et qu'il n'était pas encore fixé de son temps.

On peut reprocher à Eusèbe d'avoir pris en considération le nombre des témoignages plutôt que leur qualité, d'avoir même parfois interprété dans un sens défavorable le silence des anciens auteurs sur tel ou tel livre contesté, alors que ce silence peut s'expliquer tout aussi bien par la médiocre étendue des écrits en question et des documents patristiques où ils ne sont pas mentionnés. Ce défaut est particulière-

(1) *Hist. eccl.* III, 3. Ἑρμᾶ, οὗ φασιν ὑπάρχειν τὸ τοῦ ποιμένος βιϐλίον.
(2) Ἐν ἐκκλεσίαις ἴσμεν αὐτὸ δεδημοσιευμένον. *Ibid.*

ment sensible dans l'appréciation des Epîtres catholiques de Jacques et de Jude, qui sont qualifiées d'apocryphes, parce que très peu d'anciens en ont parlé. Il ne faudrait pas néanmoins conclure de là que ces Épîtres n'ont jamais été réellement suspectes, et que l'absence de citations chez les écrivains ecclésiastiques a été la cause unique de doutes tardifs et qui auraient existé seulement chez les érudits tels que l'évêque de Césarée. Origène, qui ne s'inspire pas des témoignages antérieurs, mais des opinions qui avaient cours de son temps dans les Églises, surtout dans les Églises d'Orient, sait que les Épîtres de Jacques et de Jude ne sont pas reçues de tout le monde, et Eusèbe lui-même donne à entendre que, de son temps, un certain nombre de communautés ne s'en servaient pas dans la lecture publique. On doit reconnaître aussi que le dépouillement des suffrages traditionnels n'est pas aussi complet qu'Eusèbe aurait pu le faire, et que la tradition occidentale en particulier y est fort négligée. Cette tradition n'était pas favorable à l'Épître de Jacques : si notre auteur en avait tenu compte, il aurait dû dire que beaucoup d'Églises ne recevaient pas cette Épître. Il n'a pas fait plus grand cas des témoignages occidentaux concernant l'Épître aux Hébreux : en la plaçant parmi les homologoumènes dans son catalogue général, il laisse voir que la tradition romaine est d'un poids médiocre dans la balance de sa critique et qu'il n'a pas hésité à sacrifier des témoignages considérables par la valeur et le nombre, afin de sauvegarder une opinion qui lui était chère et qui était consacrée par la tradition alexandrine et palestinienne. Son catalogue est donc, avant tout, un relevé des opinions qui s'étaient produites ou qui avaient cours dans le monde grec sur les Écritures du Nouveau Testament.

Eusèbe est le plus ancien auteur qui fasse mention de doutes relatifs à la finale du second Évangile. Indiquant, dans ses « Questions à Marinus », les moyens de concilier le récit de la résurrection dans saint Matthieu avec le même récit dans saint

Marc, il dit qu'un premier moyen serait de rejeter la section finale du second Évangile, par la raison qu'elle ne se trouve pas dans tous les exemplaires, et que les manuscrits corrects (1) s'arrêtent aux mots : *car elles craignaient* (2). « Ce qui suit, se trouvant à peine dans quelques exemplaires et non dans tous, serait considéré comme superflu, d'autant qu'on y peut voir un témoignage contraire à celui des autres évangélistes. Voilà ce que répondrait un homme qui écarterait la question, en la supprimant comme inutile. Mais un autre, qui n'oserait rien rejeter de ce qui se trouve de façon quelconque dans les Évangiles (3), dirait qu'il faut recevoir les deux récits, puisque les gens fidèles et pieux n'ont pas de préférence pour l'un ou pour l'autre (4). » Et Eusèbe dit comment on peut concilier les deux textes. Il ne se prononce pas sur la question d'authenticité, bien qu'il incline, ce semble, à ne pas attribuer ces versets à l'évangéliste (5). En reproduisant le témoignage de Papias touchant les écrits du Nouveau Testament, il observe, comme nous l'avons vu, que l'évêque d'Hiérapolis citait l'histoire de la pécheresse qui fut amenée devant le Seigneur, histoire qui se trouve dans l'Évangile des Hébreux. Est-ce Papias qui indiquait de la sorte la provenance de ce récit, ou bien est-ce Eusèbe lui-même qui le met en rapport avec l'Évangile des Hébreux? On ne saurait le dire. Il n'en reste pas moins que, selon toute vraisemblance (6), Eusèbe

(1) Τὰ ἀκριβῆ τῶν ἀντιγράφων.

(2) *Marc*. XVI, 8.

(3) Οὐδ' ὁτιοῦν τολμῶν ἀθετεῖν τῶν ὁπωσοῦν ἐν τῇ τῶν εὐαγγελίων γραφῇ φερομένων.

(4) P. g. 22, 937-940.

(5) Ce point a été contesté. Pourtant, le texte cité donne à penser qu'Eusèbe place la fin de l'Évangile au v. 8, et qu'il donne la seconde explication pour ne pas scandaliser les personnes pieuses qui avaient un texte plus complet dans leurs livres usuels.

(6) *V. supr.* p. 40. Le texte parle d'une femme « accusée de beaucoup de péchés ». Le vague de ces termes a donné lieu de révoquer en doute l'identité du récit allégué par Papias et du fragment contesté.

vise en cet endroit la section de la femme adultère et s'exprime comme s'il n'y voyait pas une partie authentique du quatrième Évangile.

La finale de saint Marc et la section de la femme adultère ne se trouvent pas dans le *codex Sinaiticus*, ni dans le *Vaticanus*. Ces anciens manuscrits appartiennent donc à la catégorie de ceux qu'Eusèbe appelle, à tort ou à raison, les manuscrits corrects. Nous n'avons pas à énumérer ici les témoignages favorables ou défavorables à l'authenticité des deux passages ci-dessus mentionnés. Il y en a un troisième également important par son contenu, sinon tout à fait par son étendue, qui a été pareillement l'objet de doutes : ce sont les deux versets de saint Luc (1) où il est parlé de la sueur de sang du Sauveur, et de l'ange qui vint le consoler au jardin des Oliviers. Saint Hilaire, qui emploie d'ailleurs ce texte comme authentique (2), dit qu'il manquait de son temps dans un très grand nombre de manuscrits grecs et latins (3). Il suffit de marquer ici l'époque où les doutes concernant les passages deutérocanoniques sont attestés pour la première fois par un témoignage direct. L'origine de ces doutes remonte évidemment plus haut. On a supposé avec beaucoup de probabilité que les divergences des manuscrits avaient été observées d'abord par Origène : Eusèbe et saint Hilaire auraient été, en partie du moins, renseignés par ses écrits. Disons aussi, pour n'avoir pas à revenir sur ce sujet, que saint Jérôme s'est fait, à diverses reprises, l'écho des incertitudes qu'il avait

Tout porte à croire néanmoins qu'il s'agit du même fait. Rufin, qui connaissait les opinions des Orientaux sur la question, n'hésite pas à traduire ainsi le passage d'Eusèbe : *Historiam de muliere adultera quæ accusata est a Judæis apud Dominum.*

(1) *Luc.* XXII, 43-44.

(2) *De Trin.* X (P. l. 10, 374-375.)

(3) *Nec sane ignorandum a vobis est et in græcis et in latinis codicibus complurimis vel de adveniente angelo, vel de sudore sanguinis nil scriptum reperiri. Loc. cit.* (P. l. 10, 375).

constatées dans la tradition grecque touchant l'authenticité des morceaux en question (1).

§ 3. — La tradition des Églises d'Alexandrie, de Palestine, etc., depuis le concile de Nicée jusque vers l'an 450.

La question du canon ne fut pas examinée, bien moins encore fut-elle résolue au concile de Nicée (2). La tradition d'Alexandrie resta, au cours du IVe siècle, ce qu'elle était au temps d'Origène. Saint Athanase, dans l'Épître pastorale où il fixe le canon des Écritures (3), énumère comme livres canoniques du Nouveau Testament : « Les quatre Évangiles : selon Matthieu, Marc, Luc et Jean ; puis les Actes des Apôtres et les sept Épîtres des Apôtres, qui sont nommées catholiques, à savoir : une de Jacques, deux de Pierre, trois de Jean, et une de Jude ; de plus, quatorze Épîtres de l'Apôtre Paul, disposées comme il suit : Romains, Corinthiens, Galates, Éphésiens, Philippiens, Colossiens, Thessaloniciens, Hébreux, Timothée, Tite, Philémon (4), et enfin l'Apocalypse de Jean. »

(1) Pour *Marc* XVI, 9-20, *Ep.* 120, *ad Hedib.* (P. l. 22, 987), où il copie Eusèbe : *Hujus quæstionis* (il s'agit toujours de concilier le récit de la résurrection dans Matthieu avec le même récit dans Marc) *duplex solutio est : aut enim non recipimus Marci testimonium, quod in raris fertur evangeliis, omnibus Græciæ libris pene hoc capitulum in fine non habentibus, præsertim cum diversa atque contraria evangelistis cæteris narrare videatur; aut hoc respondendum quod uterque verum dixerit, etc.* Pour *Luc.* XXII, 43-44 : *In quibusdam exemplaribus tam græcis quam latinis invenitur scribente Luca : Apparuit illi angelus de cælo, etc. Adv. Pelag.* II (P. l. 23, 52). Pour *Jean.* VII, 53-VIII, 11 : *In Evangelio secundum Joannem in multis et græcis et latinis codicibus invenitur de adultera muliere quæ accusata est apud Dominum, etc. Ibid.* (P. l. 23, 553).

(2) V. *C. A. T.* 118, n. 1.

(3) *Ep. fest.* 39 (P. g. 26, 1176). Cf. *C. A. T.* 96-97.

(4) C'est l'ordre qui a prévalu depuis. Il existait déjà avant Athanase. Victorin de Pettau (*In Apol.* I, 20 ; P. l. 5, 320 ; passage qui ne paraît pas interpolé) place déjà l'Épître aux Romains en tête de la collection. Cette disposition, qui n'est sans doute pas primitive, a dû s'in-

Le catalogue de saint Athanase est le même que celui du concile de Trente. Seulement la Doctrine des Apôtres et le Pasteur sont mentionnés à la fin, avec les deutérocanoniques de l'Ancien Testament, comme livres « non canonisés, mais destinés par les Pères à l'enseignement des catéchumènes. » Ce sont des Écritures qui n'ont pas une autorité absolue en matière de dogme. La tradition alexandrine refusait d'écarter tout à fait des livres qu'elle avait tenus pour divins, mais que leur insuffisance doctrinale, rendue plus sensible par les progrès de la théologie et le désaveu de la plupart des Églises, ne permettaient pas de considérer comme règle de foi.

Athanase ne parle pas des doutes qui ont été soulevés à propos de tel ou tel livre du canon. Ce n'est pas qu'il les ignore ou que ces doutes aient disparu entièrement : c'est que, pratiquement, tous les livres qu'il met dans le canon jouissaient de la même autorité, ou bien que la mention de ces doutes aura semblé à l'évêque d'Alexandrie inopportune et déplacée dans une lettre pastorale.

L'opinion professée au sujet de la seconde Épître de saint Pierre par un docteur alexandrin, contemporain de saint Athanase, montre bien que toute hésitation n'avait pas cessé relativement à l'origine apostolique des livres contestés : « On ne doit pas ignorer, observe Didyme d'Alexandrie, que cette Épître est apocryphe : bien qu'elle soit d'usage public, elle n'est pas dans le canon (1). » Cette distinction entre la lecture officielle et la canonicité ressemble beaucoup à celle que fait saint Athanase entre les livres canoniques et ceux

troduire dans la seconde moitié du IIIe siècle, et se répandre partout dès le commencement du IVe : les manuscrits ne gardent aucune trace de l'ordre ancien, qui mettait les Ép. aux Corinthiens à la première place. Zahn, II, 355 et suiv.

(1) *Comm. in Ep. cathol.* (P. g. 39, 1774). Cet ouvrage ne s'est conservé qu'en partie, dans une traduction latine : *Non est ignorandum præsentem epistolam esse falsatam* (il y avait sans doute en grec νοθεύεται), *quæ licet publicetur, non tamen in canone est.*

qui sont lus aux catéchumènes. Elle a également pour but de concilier certains doutes spéculatifs avec une tradition pratique dont on veut tenir compte. Mais Didyme s'écarte de saint Athanase en ce que la lecture publique dans l'assemblée des fidèles n'est pas pour lui le critérium de la canonicité.

Didyme a cité avec honneur l'Apocalypse (1). Ce même livre est employé sans hésitation par saint Cyrille d'Alexandrie (2); mais il rencontrait une opposition assez vive dans les autres Églises d'Orient.

Saint Cyrille de Jérusalem, dans l'instruction catéchétique où il traite du canon scripturaire (3), reçoit comme Écritures du Nouveau Testament : les quatre Évangiles, à l'exclusion de tous les Évangiles apocryphes et de « l'Évangile selon Thomas, qui a été composé par les Manichéens » ; les Actes des Apôtres, avec les sept Épîtres catholiques ; enfin, pour mettre « le sceau à toute la collection (4) », les quatorze Épîtres de Paul. Il n'est pas question de l'Apocalypse. Par suite, ce livre est confondu avec ceux que Cyrille met hors du canon et qu'il défend même de lire en particulier, parce qu'ils ne sont pas lus dans l'assemblée des fidèles. Dans la quinzième Catéchèse, où il s'occupe de l'Antechrist, l'évêque de Jérusalem déclare qu'il a puisé sa doctrine dans Daniel et non dans les apocryphes. On croira difficilement que cette observation ne vise pas directement l'Apocalypse, qui fournissait des textes importants sur le sujet, et dont l'auteur ne s'est pas servi (5).

Saint Épiphane énumère dans l'ordre suivant les livres ca-

(1) *De Trinit.* III, 5 (P. g. 39, 840).

(2) *De adorat. in spiritu et verit.* VI (P.g. 68, 433) : « Jean le Sage, qui a écrit pour nous le livre de l'Apocalypse. »

(3) *Cat.* IV, 36 (P. g. 33, 500). V. *C. A. T.* 100.

(4) Ἐπισφράγισμα δὲ τῶν πάντων.

(5) P. g. 33, 892. On sent l'influence de l'Apocalypse dans l'interprétation de certains passages prophétiques ; mais s. Cyrille évite certainement de citer ce livre.

noniques du Nouveau Testament : les quatre Évangiles, les quatorze Épîtres de saint Paul, les Actes des Apôtres avec les sept Épîtres catholiques, et l'Apocalypse (1). On a vu plus haut comment il apprécie les opinions des aloges (2) : s'il semble presque les excuser d'avoir rejeté l'Apocalypse, c'est que plusieurs de ses contemporains ne craignaient pas d'en faire autant.

Le catalogue de saint Grégoire de Nazianze (3) mentionne les quatre Évangiles, les Actes, les quatorze Épîtres de saint Paul et les sept Épîtres catholiques. L'Apocalypse est omise et rejetée implicitement parmi les livres « qui ne sont pas authentiques (4). »

Le même contenu et la même disposition se retrouvent dans le canon de saint Amphiloque (5). Les Épîtres de saint Paul, quatorze en tout, sont énumérées en détail, et l'Épître aux Hébreux vient la dernière (6) : « quelques-uns disent que cette Épître est apocryphe ; ils ont tort, car elle est véritablement inspirée (7). » Au sujet des Épîtres catholiques, il est dit que les uns en reçoivent sept, et que d'autres, sans doute les docteurs d'Antioche, n'en veulent accepter que trois, celle de Jacques, la première de Pierre et la première de Jean. L'auteur n'ajoute rien pour trancher la question. Il observe, en termi-

(1) *Haer.* 76 (P. g. 42, 560). V. *C. A. T.* 102.

(2) *Haer.* 51, 3 (P. g. 41, 892) : « S'ils recevaient l'Évangile et rejetaient seulement l'Apocalypse, on pourrait dire qu'ils agissent par un soin minutieux d'exactitude, afin de ne pas recevoir d'apocryphe (κατὰ ἀκριβολογίαν τοῦτο ποιοῦνται, ἀπόκρυφον μὴ δεχόμενοι) à cause des choses profondes et obscures que contient l'Apocalypse. »

(3) P. g. 37, 474. V. *C. A. T.* 104.

(4) Εἴ τις δὲ τούτων ἐκτὸς οὐκ ἐν γνησίοις.

(5) P. g. 37, 1595-1598. V. *C. A. T.* 104.

(6) On pourrait conclure de là que les Églises de Cappadoce n'avaient connu d'abord que treize Épîtres de saint Paul,

(7) Γνησία γὰρ ἡ χάρις,

nant, que l'Apocalypse de Jean est acceptée par quelques-uns, mais qu'elle est jugée apocryphe par le plus grand nombre (1).

Il est peu probable que ces auteurs aient jugé l'Apocalypse apocryphe, en ce sens qu'elle ne serait pas de l'apôtre saint Jean. Grégoire de Nazianze a cité ce livre en disant : « Jean m'apprend dans l'Apocalypse (2). » Saint Basile et saint Grégoire de Nysse l'ont pareillement employée (3). C'est donc plutôt à raison de son obscurité, des difficultés que son interprétation soulève au point de vue de la théologie, que l'Apocalypse n'était pas comptée parmi les livres canoniques, et qu'elle n'était pas lue publiquement dans les Églises de Cappadoce (4).

Saint Grégoire de Nazianze et saint Basile ont employé l'Épître de saint Jacques (5).

Le soixantième canon du concile de Laodicée (6) donne, pour le Nouveau Testament comme pour l'Ancien, la même liste que saint Cyrille de Jérusalem. Les livres canoniques du

(1) Οἱ πλείους δὲ γε νόθον λέγουσιν.

(2) *Serm.* 42. 9 (P. g. 36, 469). Dans son catalogue, s. Grégoire appelle s. Jean « le grand héraut qui a parcouru les cieux (οὐρανοφοίτης). On peut voir là une allusion à l'Apocalypse. Mais s. Grégoire veut peut-être dire la même chose que s. Amphiloque, lorsque celui-ci observe au sujet de s. Jean : « Il est le quatrième (évangéliste) par la date, mais le premier par la hauteur des dogmes. »

(3) S. Basile, *Adv. Eun.* II, 14 (P. g. 29, 600) ; s. Grégoire de Nysse, *Adv. Eun.* II (P. g. 45, 501) ; *Adv. Apoll.* 37 (P. g. 45, 1208) : l'Apoc. est citée comme Écriture. Ailleurs, *Or. in ordin. suam*, le même Père cite *Apoc.* III, 5, en disant : ἤκουσα τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου ἐν ἀποκρύφοις πρὸς τοὺς τοιούτους δι' αἰνίγματος λέγοντος. Il ne me semble pas que les mots ἐν ἀποκρύφοις signifient : « en termes mystérieux », mais bien : « dans les (livrés) apocryphes », c'est-à-dire non admis à la lecture publique.

(4) Cf. S. Epiphane, *supr.* p. 166.

(5) S. Grégoire, *Or.* 26, 5 (P. g. 35, 1233, c). S. Basile, *Const. monast.* 26 (P. g. 31, 1416). S. Grégoire, *Orat.* 14, 24 (P. g. 35, 889) cite comme autorité une parole de Pierre empruntée à quelque apocryphe.

(6) Mansi, II, 573. V. *C. A. T.* 165.

Nouveau Testament sont : les quatre Évangiles, les Actes et les sept Épîtres catholiques, enfin les quatorze Épîtres de Paul. L'Épître aux Hébreux est placée entre les Épîtres aux Thessaloniciens et les Épîtres pastorales.

Dans le quatre-vingt-cinquième canon apostolique (1), on lit, après le catalogue de l'Ancien Testament : « Nos livres (ce sont les Apôtres qui parlent), c'est-à-dire ceux du Nouveau Testament, sont : les quatre Évangiles....., les quatorze Épîtres de Paul, les deux Épîtres de Pierre, les trois de Jean, celle de Jacques, celle de Jude ; les deux Épîtres de Clément et les Constitutions dictées par moi, Clément, aux évêques, en huit livres, (écrits) qu'il ne faut pas publier devant tout le monde, à raison des choses mystérieuses qu'ils contiennent ; enfin nos Actes (à nous), les Apôtres. » Cette liste est, au fond, la même que la précédente ; car les deux Épîtres de Clément et les Constitutions sont amenées là par l'auteur des canons pseudo-apostoliques en vue de recommander sa propre compilation, sans être présentées comme des Écritures officielles (2).

Tous ces documents attestent le discrédit où était tombée l'Apocalypse dans beaucoup d'Églises d'Orient, au cours du IVe siècle et au commencement du Ve. Les témoignages des docteurs d'Antioche ne lui sont pas plus favorables que ceux des évêques de Palestine et d'Asie Mineure.

§ 4. — L'École d'Antioche et le canon du Nouveau Testament. Les Pères de l'Église syrienne.

Il paraît certain que les docteurs d'Antioche excluaient du canon l'Apocalypse et les quatre petites Épîtres catholiques.

Léonce de Byzance reproche à Théodore de Mopsueste

(1) Mansi, I, 77. V. *C. A. T.* 106.

(2) Cela est évident pour les Constitutions, et très probable pour les Épîtres de Clément.

d'avoir rejeté l'Épître de Jacques et les autres Épîtres catholiques (1). Il est invraisemblable pourtant qu'il n'ait pas reçu la première Épître de saint Pierre et la première de saint Jean. Léonce ne mentionne pas l'opinion de Théodore au sujet de l'Apocalypse. Le deuxième concile général de Constantinople n'a point relevé contre le théologien de Mopsueste ce qu'il avait pu enseigner touchant ce livre et les Épîtres catholiques. Beaucoup d'orthodoxes, avant lui, de son temps et même après lui, avaient prononcé sur le même sujet des jugements aussi défavorables que les siens. Dans le traité de l'africain Junilius (2), qui renferme comme un écho de l'enseignement donné par Théodore, l'Apocalypse n'est pas comptée parmi les livres prophétiques universellement reçus et jouissant d'une autorité parfaite : « Touchant l'Apocalypse de Jean, dit l'auteur, il y a beaucoup de doutes parmi les Orientaux. » Junilius en fait un livre d'autorité moyenne, c'est-à-dire accepté d'un grand nombre, et, sans doute, il aura en cela eu égard à l'opinion favorable des Occidentaux plus que ne faisaient Théodore et ses disciples.

Junilius compte comme écrits « de simple doctrine », ayant une autorité parfaite, les quatorze Épîtres de saint Paul ; l'Épître aux Hébreux est mentionnée la dernière ; puis viennent la première Épître de saint Pierre et la première de saint Jean. L'Épître de saint Jacques, celle de saint Jude, la deuxième de saint Pierre, la deuxième et la troisième de saint Jean ne sont pas canoniques ; mais, étant reçues du plus grand nombre, elles sont « d'autorité moyenne » (3).

Les écrits de saint Jean Chrysostome ne contiennent aucune mention ni même aucune trace de l'Apocalypse, non plus que des quatre petites Épîtres catholiques (4). La Sy-

(1) *C. Nest. et Eutych.* VI (P. g. 86, 1366).
(2) *Instituta regularia divinæ legis* (P. l. 68). V. *C. A. T.* 107.
(3) *Op. cit.* I, 6 (P. l. 68, 19-20).
(4) *Hom.* 6 *in Gen.* et *Hom.* 34 *in Joan.* (P. g. 53, 55 ; 59, 197), on

nopse de l'Écriture, qui est attribuée à ce Père, énumère dans cet ordre les livres du Nouveau Testament : les quatre Évangiles, les quatorze Épîtres de Paul, les Actes, « et trois Épîtres catholiques (1). » Les trois Épîtres sont certainement celles de saint Jacques, la première de saint Pierre et la première de saint Jean. Il n'est pas question de l'Apocalypse (2). Dans une homélie (3) publiée parmi les œuvres de saint Chrysostôme, mais qui doit être d'un contemporain, nourri également dans les principes de l'école d'Antioche, on lit que la première Épître de saint Jean « est un livre ecclésiastique, non apocryphe; quant à la seconde et à la troisième, les Pères les mettent hors du canon (4). »

Théodoret ne se sert pas non plus de l'Apocalypse. Il ignore pourquoi et même par qui l'Épître aux Hébreux a été contestée. Il suppose que ce sont les ariens qui les premiers l'ont prise en aversion et retranchée du canon (5) : « Depuis que les Églises, dit-il, ont eu communication des lettres apostoliques, elles ont pris leur édification dans l'Épître aux Hébreux. Si cela ne suffisait pas pour persuader les ariens, ils auraient dû s'en rapporter à Eusèbe de Palestine (Eusèbe de Césarée), qu'ils tiennent pour fauteur de leurs dogmes ; car

pourrait voir une citation de II *Pier.* II, 22 ; mais le passage est emprunté plutôt à *Prov.* XXVI, 11.

(1) Καί τῶν καθολικῶν ἐπιστολαὶ τρεῖς, façon de parler qui exclut formellement les petites Épîtres (P. g. 56, 308, 424).

(2) Selon toute vraisemblance, Suidas (au mot Ἰωάννης) s'est trompé en disant que s. Jean Chrys. recevait l'Apocalypse comme canonique.

(3) P. g. 56, 424.

(4) Ἀκανονιάζουσιν. Il faut noter cependant que Palladius, ami de Chrysostome, écrivant à Rome la vie du célèbre patriarche, cite l'Ép. de Jude, la IIIe de Jean et la IIe de Pierre (P. g. 47, 63, 73).

(5) *Procem. in Hebr.* (P. g. 82, 674). Quelques ariens ont contesté en effet l'Ép. aux Hébreux ; mais la secte suivait en général, touchant le canon des Écritures, les opinions qui avaient cours dans l'Église d'Orient.

il avoue que cette lettre est de saint Paul et que tous les anciens l'ont reçue comme telle. »

L'aversion des docteurs d'Antioche pour l'Apocalypse et leur attitude à l'égard des petites Épîtres catholiques sont à expliquer principalement par les tendances de leur école. Les Alexandrins pouvaient échapper facilement aux difficultés que présente l'interprétation de l'Apocalypse, en se jetant dans l'allégorie : l'exégèse littérale de leurs émules n'avait pas cette ressource. On conçoit qu'ils aient accueilli les soupçons qui avaient cours, depuis le IIIe siècle, contre l'authenticité d'un livre qui les gênait. Habitués à juger de la valeur des Écritures d'après le parti qu'ils en pouvaient tirer pour l'enseignement, ils devaient peu estimer un recueil de visions où la doctrine théologique et morale se cache, pour ainsi dire, sous la description obscure d'un avenir inconnu. La médiocre étendue de certaines Épîtres catholiques, le manque d'originalité dans la doctrine, peut-être certains doutes à l'endroit de leur authenticité, ou simplement le fait que l'Église d'Antioche avait négligé de s'en servir dans l'usage liturgique, expliquent de même le discrédit qui atteint la seconde Épître de saint Pierre, les deux dernières de saint Jean et l'Épître de saint Jude (1).

En Syrie, Aphraates emploie les écrits du Nouveau Testament qui ont formé le canon primitif de l'Église d'Édesse (2). Il cite « l'Évangile du Christ », sans mentionner aucun des quatre Évangiles, ni le nom d'un évangéliste. Cette particularité vient sans doute de ce qu'il se servait principalement,

(1) L'authenticité de la IIe Ép. de Pierre et de l'Ép. de Jude avait été contestée dans l'antiquité. Leur contenu apocalyptique n'était pas fait pour les recommander près des docteurs d'Antioche. Quant aux petites Épîtres de s. Jean, on avait pu les négliger parce qu'elles contiennent peu de doctrine et ne disent rien, à cet égard, qui ne soit dans la Ie.

(2) V. *supr.* p. 58-61.

sinon uniquement (1), du Diatessaron de Tatien. Il cite les Actes des Apôtres et toutes les Épîtres de saint Paul, sauf la seconde aux Thessaloniciens et l'Épître à Philémon. Il regarde comme paulinienne l'Épître aux Hébreux. On ne trouve chez lui aucune trace de l'Apocalypse, ni des Épîtres catholiques. Si l'on tient compte de la variété des sujets traités par Aphraates et de l'abondance des citations scripturaires contenues dans ses homélies, ce silence est significatif, surtout en ce qui regarde l'Apocalypse ; car si ce livre avait été connu, vers l'an 340, dans la Mésopotamie orientale, il serait cité dans les passages où Aphraates s'occupe du jugement dernier et de la consommation des choses (2).

Le Diatessaron était encore l'Évangile officiel de l'Église d'Édesse vers l'an 370. Saint Éphrem l'a commenté (3), en lui donnant le nom d'Évangile ou d' « Écriture ». Il connaît les Évangiles séparés et il les cite à l'occasion, conformément à la version Peschito. Mais dans son explication du Diatessaron, il ne perd pas un mot à dire pourquoi il a préféré ce texte : la chose allait de soi, parce que le Diatessaron était encore le livre liturgique de l'Eglise syrienne. La version syriaque des Évangiles, ou même le texte grec, étaient seulement consultés par les théologiens et ne servaient qu'à la lecture privée. L'usage public du Diatessaron se maintint encore pendant un demi-siècle, jusqu'à ce que l'évêque d'Édesse, Rabbulas († 435), eut prescrit de lire dans toutes les Églises « les Évangiles séparés » (4). Vers le même

(1) Il existait certainement à cette époque une version syriaque des quatre Évangiles. Mais la question est de savoir si Aphraates s'en est servi. Zahn, I, 396 et suiv., se prononce pour la négative.

(2) Zahn, I, 374.

(3) V. *supr.* p. 59.

(4) Zahn, I, 408. Tixeront, *op. cit.* 130. La formule : « Évangiles séparés » est entendue par d'autres syriacisants dans le sens d'Évangiles partagés en péricopes pour la lecture publique. Mais cela ne change pas la portée du décret de Rabbulas ; l'évêque d'Edesse introduit *les*

temps, et peut-être un peu plus tard, Théodoret (†457) trouvait, dans une partie de son diocèse de Cyr, plus de deux cents exemplaires du Diatessaron, qu'il fit remplacer par les quatre Évangiles (1).

Saint Éphrem a commenté toutes les Épîtres de saint Paul, y compris l'Épître aux Hébreux. Il accepte même comme authentiques une lettre des Corinthiens à saint Paul (2) et la réponse de l'Apôtre à cette lettre, œuvres apocryphes s'il en fut, et qui ont été conservées seulement dans la version arménienne. Il a connu et employé tous les autres livres du Nouveau Testament, même l'Apocalypse, la seconde Épître de saint Pierre, les deux dernières de saint Jean et l'Épître de saint Jude (3). On n'est pas sûr pourtant que tous ces écrits se soient trouvés alors dans le canon officiel de l'Église syrienne et qu'ils aient été admis à la lecture publique. Saint Éphrem a pu les citer d'après la connaissance personnelle qu'il en avait, comme il fait pour les quatre Évangiles, qui n'étaient pas de son temps, pour les Syriens, des livres canoniques, dans le sens complet du mot (4).

§ 5. — Le canon du Nouveau Testament d'après les anciens manuscrits grecs et les versions orientales.

Les manuscrits grecs du Nouveau Testament, qui sont rapportés par les critiques au IVe et au Ve siècle, ne sont pas très nombreux.

Évangiles, avec les divisions usitées dans l'Église grecque, à la place de l'Évangile composite de Tatien.

(1) *Haer. fab.* I, 20 (P. g. 83, 372).

(2) Il est probable que cette lettre était déjà connue et acceptée par Aphraates. V. Zahn II, 561.

(3) II *Pier.* : *Opp. syr.* II, 342 ; *Jud.* : *Opp. syr.* I, 136 ; II et III *Jean* : *Opp. græc.* I, 76, III, 52. *Apoc.* : *Opp. syr.* II, 332. L'Apocalypse n'est pas citée pourtant dans le sermon de s. Éphrem sur l'Antechrist, *Hymni et sermones* (éd. Lamy) III, 187-211. L'auteur puise dans Ézéchiel, dans les Évangiles et dans la IIe Ép. aux Thessaloniciens.

(4) Cf. *C. A. T.* 110.

Il convient de mentionner en première ligne le manuscrit D (*Claromontanus*) des Épîtres de saint Paul, bien qu'il ne soit pas antérieur au VIe siècle, à cause de la liste d'Écritures qu'il contient, liste qui est beaucoup plus ancienne que le manuscrit lui-même.

Le manuscrit reproduit d'abord les treize Épîtres de saint Paul qui étaient reçues en Occident. Le catalogue d'Écritures vient après l'Épître à Philémon. Il a été copié peu après les treize Épîtres, mais par une autre main, la même qui a ensuite ajouté l'Épître aux Hébreux. Ce catalogue n'a pas dû être emprunté au manuscrit où l'on a pris le texte des treize Épîtres, ni à celui qui a fourni le texte de l'Épître aux Hébreux. Il est possible que le texte des treize Épîtres provienne d'un manuscrit occidental et que le catalogue ait une origine orientale (1).

Les livres du Nouveau Testament y sont mentionnés dans l'ordre suivant : les quatre Évangiles, Matthieu, Jean, Marc, Luc ; les Épîtres de Paul aux Romains, aux Corinthiens (Ie et IIe), aux Galates, aux Éphésiens, à Timothée (Ie et IIe), à Tite, aux Colossiens, à Philémon ; les Épîtres de Pierre (2) (Ie et IIe), l'Épître de Jacques, les Épîtres de Jean (Ie, IIe et IIIe) ; l'Épître de Jude ; l'Épître de Barnabé ; l'Apocalypse de Jean ; les Actes des Apôtres ; le Pasteur ; les Actes de Paul ; l'Apocalypse de Pierre. Le total des Épîtres de saint Paul n'est pas indiqué, mais c'est évidemment par une distraction de copiste que l'Épître aux Philippiens et les Épîtres aux Thessaloniciens ont été omises. Il est possible que l'Épître aux Hébreux soit dans le même cas (3). Plusieurs critiques ont pensé qu'elle pourrait être désignée sous le nom d'Épître de

(1) Zahn, II, 162-163. Le catalogue est reproduit *ibid.* 158-159.

(2) Le copiste a mis par inadvertance : *ad Petrum*.

(3) Si le catalogue est alexandrin d'origine, l'Ép. aux Hébr. devait venir après les deux Ép. aux Thess., qui sont omises. Cf. Zahn, I. 308 ; I,171.

Barnabé, comme dans Tertullien, et ils attribuent au catalogue une origine occidentale. Mais ce n'est là qu'une hypothèse. L'ensemble de la liste indiquerait plutôt une provenance alexandrine. Sans doute, nous n'avons pas ici le canon d'une Église, mais la table d'un manuscrit. Cependant, il est tout naturel de penser que cette table a été dressée dans un pays et dans un temps où l'Épître de Barnabé, le Pasteur, l'Apocalypse de Pierre étaient en crédit, et où l'on recevait toutes les Épîtres catholiques. Or, Alexandrie au IIIe siècle et même, jusqu'à un certain point, au IVe, vérifie cette condition mieux que toute autre Église, surtout que l'Église d'Afrique, où l'Épître de saint Jacques ne fut pas reçue dans le canon avant la fin du IVe siècle. Du reste, la présence des apocryphes dans les manuscrits et les catalogues de cette époque n'implique nullement qu'ils aient joui d'une considération égale à celle des livres canoniques.

Un autre catalogue d'Écritures, publié par Hody d'après un manuscrit d'Oxford (1), est de tout point conforme à ceux de Grégoire de Nazianze et d'Amphiloque. La liste des Écritures canoniques est suivie d'une liste d'apocryphes, où figurent entre autres, pour le Nouveau Testament, l'Apocalypse de Pierre et l'Épître de Barnabé.

Le manuscrit du Sinaï (2) contient tous les écrits du Nou-

(1) *Bibl. bodl., cod. Baroc.* 206, dans Hody, *De textibus*, 649, et Westcott, *op. cit.* 550. Ce catalogue est sans doute moins ancien que le précédent. Il se trouve encore dans d'autres manuscrits. V. Zahn, II, 290. L'Apocalypse de s. Jean n'y figure point parmi les livres canoniques, ni parmi les apocryphes. Il est certain qu'elle ne devait pas se trouver parmi les Écritures canoniques, vu que l'auteur annonce soixante livres bibliques pour l'Ancien et le Nouveau Testament, et qu'il fournit les soixante numéros annoncés. L'Apocalypse aurait dû se trouver dans une catégorie intermédiaire, celle des livres qui, sans être apocryphes, ne font pas partie des soixante, et où sont les deutérocanoniques de l'Ancien Testament.

(2) Gregory, *op. cit.* 345.

veau Testament, dans l'ordre suivant : les quatre Évangiles ; les quatorze Épîtres de saint Paul, l'Épître aux Hébreux venant avant les Épîtres pastorales ; les Actes ; les sept Épîtres catholiques ; enfin l'Apocalypse. On y trouve de plus l'Épître de Barnabé et un fragment du Pasteur, la fin du manuscrit étant mutilée.

Dans le manuscrit du Vatican, les Actes et les sept Épîtres catholiques suivent les Évangiles ; viennent ensuite les Épîtres de saint Paul. L'Épître aux Hébreux suit la deuxième aux Thessaloniciens. Mais la fin du manuscrit, contenant une partie de l'Épître aux Hébreux, les Épîtres pastorales, l'Apocalypse, et peut-être aussi quelques livres non canoniques, a péri (1).

Le manuscrit Alexandrin contient tous les livres canoniques du Nouveau Testament, dans l'ordre qui vient d'être indiqué, avec les deux Épîtres de saint Clément. Ces derniers écrits sont comptés avec les livres canoniques dans la liste qui se trouve au commencement du manuscrit (2).

Le palimpseste de saint Éphrem contenait tout le Nouveau Testament, les livres étant disposés de la même façon que dans le manuscrit Alexandrin.

Ces quatre manuscrits représentent plus ou moins directement la tradition d'Alexandrie. On admet généralement que le manuscrit Alexandrin a été copié en Égypte. Il est possible que le palimpseste de saint Éphrem vienne aussi de là (3). Quant aux manuscrits du Vatican et du Sinaï, on a conjecturé (4) que ce seraient deux exemplaires des cinquante Bibles que Constantin demanda en 331 à Eusèbe de Césarée (5).

(1) *Ibid.* 358.
(2) *Ibid.* 354.
(3) *Ibid.* 356, 367.
(4) *Ibid.* 348.
(5) *Vita Constantini* IV, 36, 37. L'empereur Constant demanda aussi à s. Athanase des manuscrits de la Bible, qui lui furent envoyés d'Alexandrie (P. g. 25, 600, D).

Par malheur, Eusèbe qui fournit quelques renseignements touchant l'exécution matérielle du travail qui lui était confié, ne donne pas le catalogue des livres qu'il fit transcrire, et l'hypothèse proposée reste fort douteuse.

Le contenu de l'ancienne version syriaque du Nouveau Testament a déjà été signalé (1). Il y manquait l'Apocalypse et les Épîtres catholiques. Jusqu'à ces derniers temps, on avait cru que la version connue sous le nom de Peschito était la plus ancienne traduction de la Bible en langue syriaque. Depuis que Cureton a publié divers fragments des Évangiles dans une traduction qui diffère notablement de celle-ci, plusieurs critiques ont pensé que la Peschito n'est qu'une révision du texte plus ancien auquel appartenaient ces fragments. Il paraît certain qu'Aphraates suit la version curetonienne (2), tandis que saint Éphrem suit la Peschito. On peut donc penser que celle-ci est plus récente ; mais il n'est pas nécessaire que le travail de révision d'où elle est sortie soit postérieur à Aphraates. Saint Éphrem l'emploie comme un texte déjà ancien. La Peschito contenait les trois grandes Épîtres catholiques, mais non pas, à ce qu'il semble, les quatre petites, ni l'Apocalypse (3). Le canon syrien était donc identique à

(1) *Supr.* p. 60 et 171.

(2) V. Zahn I, 381 et suiv. Il s'agit ici des Épîtres de s. Paul, pour lesquels Aphraates suit une recension différente de la Peschito. Sur le rapport du Diatessaron et de la version curetonienne des Évangiles, v. *ibid.* 405.

(3) Au sujet des Épîtres catholiques, il y a le témoignage de s. Jean Chrysostome (*Synopsis S. S.* P. g. 56, 317), et de Cosmas Indicopleustes (*Topogr. christ.*, P. g. 88, 373). L'abbé Martin., *Introduction à la crit. text. du N. T.*, *part. théorique* (cours de 1882-83, autographié), p. 132, donne un relevé des mss. de la Peschito qui se trouvent dans les principales bibliothèques d'Europe : les mss. des Évangiles, des Actes et des Ép. cath., des Ép. de s. Paul sont assez nombreux, et il en est de très anciens (dix remontent au ve siècle) ; un seul ms. de l'Apocalypse est mentionné, et il est du XVIIe siècle. Parmi les nombreux mss. syriaques du Musée britannique, le plus ancien où l'on

celui d'Antioche. Sans doute, il avait reçu cette forme lorsqu'on s'occupa de corriger l'ancienne version d'après le grec, à la fin du IIIe siècle ou au commencement du IVe. L'exclusion des petites Épîtres et de l'Apocalypse n'était pas d'ailleurs absolue, comme on l'a vu à propos de saint Éphrem, et elle ne devait pas être définitive. Les Nestoriens seuls gardèrent le canon d'Antioche sans modification.

Les versions coptes sont de date incertaine. Tout porte à croire que les deux plus importantes, la version memphitique et la version sahidique, sont fort anciennes, bien que sans doute elles ne remontent pas jusqu'au second siècle, comme des auteurs très graves l'ont supposé (1).

La version memphitique comprend tous les livres canoniques du Nouveau Testament. L'Épître aux Hébreux est comptée parmi les Épîtres de saint Paul et vient avant les Épîtres pastorales, conformément à l'usage alexandrin. Les Actes sont unis aux sept Épîtres catholiques. Le petit nombre des manuscrits de l'Apocalypse a fait supposer qu'elle n'appartenait pas au canon primitif de la version memphitique. Cette conclusion paraît exagérée. L'Apocalypse est un des livres qui ont été le moins copiés, même dans les pays où l'on n'a pas eu de doute au sujet de sa canonicité (2).

La version sahidique ou thébaine est connue seulement par fragments. Son contenu était le même que celui de la version memphitique (3). Elle plaçait l'Épître aux Hébreux entre la deuxième aux Corinthiens et l'Épître aux Galates. Cette disposition, qui provient sans doute d'anciens manuscrits

trouve les petites Ép. catholiques est de l'an 823 (Westcott, *op. cit.* 241). Un ms. (*ad.* 14623), de l'an 1088, contient le texte de l'Apocalypse avec un commentaire (*Ibid.*).

(1) Scrivener, *A plain Introduction* (3e éd.), 371. Cf. Martin, *op. cit.* 315.

(2) Cf. Scrivener, *op. cit.* 373 et suiv.

(3) On n'a presque rien de la troisième version, dite bachmurique.

alexandrins, s'explique parfaitement, puisque l'Épître aux Hébreux n'a jamais été contestée en Égypte et qu'elle se trouve ainsi à la place que lui assignent son caractère et son étendue. Théodore de Mopsueste, qui s'écarte en ce point de la tradition d'Antioche, mettait également l'Épître aux Hébreux après la deuxième aux Corinthiens (1). Il est possible que cet arrangement ait été en vigueur à Alexandrie vers le milieu du IIIe siècle, quand la collection paulinienne fut remaniée de façon à placer les premières les Épîtres les plus considérables par leur volume, et que néanmoins il n'ait pas prévalu à cause des doutes soulevés contre l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux (2). Celle-ci, même à Alexandrie, fut placée communément après les Épîtres aux Thessaloniciens. A Antioche, en Syrie, en Cappadoce, à Constantinople, en Occident, l'Épître aux Hébreux vient après les Épîtres pastorales, parce qu'on ne l'a pas eue d'abord dans le recueil des Épîtres pauliniennes.

On trouve aussi tous les livres canoniques du Nouveau Testament dans la version éthiopienne, et, de plus, les huit livres des Constitutions Apostoliques (3).

Nous pouvons mentionner ici la version gothique, parce qu'elle se rattache à l'Orient par ses origines. D'après les historiens grecs, Ulphilas, évêque des Goths, a traduit tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, vers le milieu du Ve siècle. De cette version gothique il ne reste que des fragments. Les quatre Évangiles s'y trouvaient dans l'ordre suivant : Matthieu, Jean, Luc, Marc. Il ne subsiste aucun fragment des Actes, de l'Épître aux Hébreux, des Épîtres ca-

(1) *In Philem.* (Swete II, 259), dans Zahn II, 360. Le ms. du Vatican contient pour les Ép. de s. Paul une division en chapitres, empruntée à un ms. plus ancien, où l'Ép. aux Hébreux venait entre l'Ép. aux Galates et l'Ép. aux Éphésiens.

(2) Zahn, *loc. cit.*

(3) Cf. *C. A. T.* 93.

tholiques et de l'Apocalypse. L'Épître aux Hébreux n'était pas avec les Épîtres de saint Paul, et on peut douter qu'Ulphilas l'ait traduite (1).

La version arménienne, composée dans la première moitié du ve siècle, contient tous les livres canoniques. Il est douteux cependant que l'Apocalypse ait été traduite en même temps que les autres livres ; elle a pu être ajoutée plus tard au recueil scripturaire (2). La Bible arménienne contient les lettres apocryphes des Corinthiens à saint Paul et de saint Paul aux Corinthiens, que nous avons trouvées précédemment aux mains de saint Éphrem. L'Arménie est redevable de cet emprunt à l'Église syrienne.

Section IIe. — Le canon du Nouveau Testament dans l'Église d'Occident.

Pendant que l'Église d'Orient, partagée entre les influences rivales d'Antioche et d'Alexandrie, se divisait sur la question du canon, comme elle se divisait sur les plus graves sujets de la métaphysique chrétienne, et que, certaines communautés recevant l'Apocalypse et sept Épîtres catholiques, les autres rejetaient l'Apocalypse et n'acceptaient que trois Épîtres, l'Église d'Occident se dirigeait, dans la question du canon comme dans toutes les autres, par son génie pratique, gardait tous les livres qui lui avaient été transmis en qualité d'Écritures apostoliques et ne se décidait que lentement à recevoir ceux

(1) On a supposé que le traducteur avait été influencé par la tradition latine, qui n'accepta pas l'Ép. aux Hébr. avant la seconde moitié du ive siècle, et peut-être aussi par ses préjugés ariens. L'omission de ce livre a pu passer inaperçue des historiens grecs, qui ne lisaient pas la Bible gothique et savaient seulement d'une manière générale que l'évêque Ulphilas avait traduit les Écritures.

(2) Scholz, *Einleitung*, i, 598. Bleek-Mangold. *Einl. in das N. T.* 944.

qu'elle n'avait pas reconnus d'abord. Nous avons à suivre la tradition occidentale avant qu'elle subisse l'influence de l'Orient ; puis cette influence de la tradition orientale sur les principaux docteurs de l'Occident, au cours du IVe siècle et au commencement du Ve ; enfin la fixation du canon par l'autorité des pontifes de Rome et par les conciles africains. Il sera utile après cela de jeter un coup d'œil d'ensemble sur le développement du canon, soit en Orient soit en Occident, pendant toute la période qui fait l'objet du présent chapitre.

§ 1. — La tradition occidentale depuis l'an 220 jusque vers l'an 360.

Il convient de mentionner, avant tout autre témoignage, l'ancienne Vulgate. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner s'il n'y a eu qu'une seule traduction latine, ou s'il y en a eu plusieurs. Il nous importe principalement de savoir à quelle époque les Livres saints furent d'abord traduits, et quels étaient ces livres. Le grec est la langue littéraire de l'Église romaine jusqu'au temps de Novatien. C'est en Afrique, probablement, qu'a été faite la première traduction latine des Écritures ; mais il n'est aucunement certain qu'elle existât au temps de Tertullien (1). D'autre part, il est constant que saint Cyprien lisait la Bible en latin. Que contenait cette Bible ? Les renseignements directs faisant défaut, c'est aux œuvres de saint Cyprien lui-même qu'il faut le demander.

Le célèbre évêque de Carthage se sert des quatre Évangiles, qu'il compare aux quatre fleuves du paradis terrestre (2). Après l'auteur du Canon de Muratori, il dit que Paul a écrit à sept Églises, comme Jean dans l'Apocalypse (3). Il cite abon-

(1) V. Zahn, I, 50 et suiv. les faits qui tendent à prouver que Tertullien lisait la Bible en grec.

(2) *Ép.* 73, 10 (éd. Hartel, 785).

(3) *Paulus ecclesiis septem scribit, et Apocalypsis ecclesias septem*

damment les Épîtres pauliniennes, la première Épître de saint Pierre et la première de saint Jean ; mais le silence absolu qu'il garde sur l'Épître aux Hébreux montre qu'il ne la connaissait pas, ou plutôt qu'il ne la regardait pas comme œuvre de saint Paul ni comme Écriture canonique. Il n'a pas cité non plus l'Épître de saint Jacques, ni celle de saint Jude, ni la seconde Épître de saint Pierre. Sans doute il ne connaissait pas cette dernière Épître, ni celle de saint Jacques (1) ; quant à l'Épître de saint Jude, il a bien pu la suspecter à cause de la citation qui y est faite du livre d'Hénoch. Il n'a cité dans ses écrits que la première Épître de saint Jean ; mais les deux petites Épîtres étaient reçues dans l'Église d'Afrique, puisque nous voyons, au concile qui se tient à Carthage en 256, sous la présidence de Cyprien lui-même, un évêque émettre son suffrage dans la question du baptême des hérétiques en citant un passage de la seconde Épître (2). Le canon africain, vers le milieu du IIIe siècle, comprenait donc tous les livres du Nouveau Testament, sauf l'Épître aux Hébreux, la seconde Épître de saint Pierre et l'Épître de saint Jacques. On doit observer, en effet, que l'Épître de saint Jude est citée dans un traité contre Novatien, composé, à ce qu'il semble, par un évêque d'Afrique, contemporain de saint Cyprien (3). La tradition africaine lui était donc favorable, bien que l'évêque de Carthage, très défiant à l'égard des apocryphes, ait douté peut-être de son authenticité (4).

ponit. Testimon. I, 20 (H. 53). S. Cyprien n'a pas cité l'Ép. à Philémon ; mais cela s'explique par le brièveté de cet écrit.

(1) On a vu plus haut que Tertullien n'a pas employé ces deux Épîtres.

(2) *Aurelius a Chullabi dixit : Johannes apostolus in epistula sua posuit.* Suit II *Jean.* 10-11 (H. 459). Sur cette manière de citer, v. *supr.* p. 106.

(3) *Int. op. s. Cypriani* (H. *appendix*, 67). Le passage allégué se trouve être justement la citation d'Hénoch ; mais on ne dit rien de cette provenance.

(4) V. *C. A. T.* 78.

Commodien, poète chrétien, sur la vie duquel on ne sait rien de certain, si ce n'est qu'il écrivit vers le milieu du IIIe siècle, a fait beaucoup d'emprunts aux livres du Nouveau Testament, notamment aux quatre Évangiles, aux Actes, à presque toutes les Épîtres de saint Paul et à l'Épître aux Hébreux (1), à l'Épître de saint Jacques (2), à la première Épître de saint Pierre et à la première de saint Jean. Mais le livre dont il s'inspire le plus fréquemment est l'Apocalypse, qu'il interprète dans le sens millénaire. Au reste, cet auteur ne puise pas seulement dans les livres canoniques (3), et son témoignage est à relever surtout parce qu'il atteste, dans le monde latin, la diffusion de certains livres que ne contenait pas la Bible de saint Cyprien.

Dans les deux lettres adressées par le clergé romain à saint Cyprien, après la mort du pape Fabien, on trouve cités l'Évangile de saint Matthieu, l'Épître aux Romains et l'Apocalyse (4). Un traité sur la réitération du baptême, destiné à réfuter l'opinion de saint Cyprien et des évêques d'Afrique, mentionne, pour le condamner comme apocryphe, le livre intitulé « Prédication de Paul (5) ».

Le traité de Novatien sur la Trinité présente plusieurs citations des Écritures incontestées du Nouveau Testament (6), et une allusion certaine à l'Apocalypse (7). On y trouve aussi

(1) *Commodia i Carmina*, *Instr.* II, 6, 4 ; *Carm. apol.* 316, 331 (éd. Dombart, 67, 135, 137).

(2) *Instr.* II, 22, 6 ; 30, 12 (D. 91, 101).

(3) On a signalé, dans les œuvres de Commodien, des imitations de la Doctrine des Apôtres (ou de l'Ép. de Barnabé), et du Pasteur d'Hermas (Dombart, *præfat.* IV).

(4) *Int. op. S. Cypriani* (H. 550, 555, 559-560).

(5) *De rebaptismate, ibid.* (H. *appendix*, 90) : *Ab... ipsis hæreticis... confictus liber qui inscribitur Paulli prædicatio.*

(6) *De Trin.* 3 : *Rom*, I *Tim.* (P. l. 3, 892) ; c. 6 : *Jean.* IV, 21, 24 ; c. 7 : I *Jean.*, I *Cor.* II, 9 (P. l. 3, 896, 897) etc.

(7) *Væ est adjicientibus, quomodo et detrahentibus positum. De Trin.* 16 (P. l. 3, 916). Cf. *Apoc.* XXII, 18, 19.

quelques allusions probables à l'Épître aux Hébreux (1). Plus tard, quand l'Épître aux Hébreux eut été acceptée chez les Latins, on crut que certaines Églises l'avaient écartée de la lecture publique à cause de l'abus qu'en faisaient les novatiens dans leur enseignement sur la pénitence. Il est, au contraire, fort probable que Novatien lui-même et ses premiers adhérents, suivant en cela l'ancienne tradition de Rome et de l'Église d'Occident, ne la regardaient pas comme canonique.

Victorin de Pettau, dans son commentaire sur l'Apocalypse (2), fait le même rapprochement que saint Cyprien entre les sept Églises à qui saint Jean a écrit, et les sept qui ont reçu les lettres de saint Paul.

Lactance a tenu aussi l'Apocalypse en grande estime (3), et il ne paraît pas que les idées de Caius aient jamais trouvé le moindre écho en Occident. Le même auteur a cité la Prédication de Pierre ; mais il n'en parle pas comme d'un livre inspiré (4).

Un catalogue d'Écritures, récemment publié par Th. Mommsen, d'après un manuscrit du x[e] siècle (5), contient pour le Nouveau Testament : les quatre Évangiles (6), treize Épî-

(1) Par ex., c. 16 (P. l. 3, 917) : (*Christus*) *melior et major et antiquior ipsis quoque angelis invenitur* Cf. *Hébr.* I, 4.

(2) P. l. 5, 320 (V. *C. A. T.* 79). *Scripsit ad Romanos*, etc. *Postea singularibus personis scripsit, ne excederet numerum septem ecclesiarum.*

(3) V. *Divin. Instit.* VII c. 14 et suiv., sur la fin du monde.

(4) *Petrus et Paulus Romæ prædicaverunt et ea prædicatio in memoriam scripta permansit*, etc. *Divin. instit.* IV, 21 (éd. Brandt, 367). *Ibid.* IV, 14 (B. 325), allusion fort douteuse à *Hébr.* III, 6, V, 6, VII, 21. *Ibid.* IV, 15 (B. 329), à propos du baptême du Sauveur : *Tum vox audita de cœlo est : Filius meus es tu, ego hodie genui te. Luc.* III, 22, combiné avec *Ps.* II, 7. Cette leçon se trouve dans s. Justin, *Dial.* 103 (P. g. 6, 717) et ailleurs.

(5) *Cod* 12266, de Cheltenham. V. *Hermes*, t. 21 (1886), p. 142-156, et *Bulletin critique* du 15 mars 1886, p. 116.

(6) Dans cet ordre : Matthieu, Marc, Jean, Luc.

tres de Paul, les Actes, l'Apocalypse, les trois Épîtres de Jean et les deux de Pierre. Mais on lit après chacun des deux derniers articles cette note singulière : *una sola*. Il est difficile de ne pas voir là une correction dont l'auteur ne veut recevoir au canon qu'une seule Épître de Jean et une de Pierre (1). L'Épître aux Hébreux, les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude, ne sont même pas mentionnées. Ce document est d'origine africaine et a dû être rédigé en 359. Ainsi l'Église d'Afrique, vers le milieu du IVe siècle, gardait encore, à peu de chose près, le canon de saint Cyprien. Si la deuxième Épître de saint Pierre, la deuxième et la troisième de saint Jean avaient leur place dans le recueil canonique, il se trouvait néanmoins des gens pour protester. Saint Optat de Milève, qui écrivait dix ou vingt ans plus tard, ne cite pas l'Épître aux Hébreux.

Le reste de l'Occident opposa, ce semble, moins de résistance aux opinions orientales. Le diacre romain Hilaire et l'hérésiarque Pélage (avant 410) citent l'Épître aux Hébreux comme Écriture, dans des commentaires sur saint Paul où ils se contentent cependant d'expliquer les treize Épîtres de l'ancien canon romain (2) ; dernier hommage involontairement rendu à la coutume latine. Mais, depuis longtemps déjà, les idées orientales s'introduisaient en Occident et faisaient pénétrer dans les recueils latins, avec l'Épître aux Hébreux, l'Épître de saint Jacques, également inconnue,

(1) On ne peut supposer que les mots *una sola* seraient venus après la mention des Épîtres de Jacques et de Jude, qui auraient disparu accidentellement. A quoi se rapporterait le mot *sola* ?

(2) Hilaire (Ambrosiaster), *in II Tim.* I, *int. op. s. Ambrosii* (P. l. 17, 485). Pélage, *in Rom.*, *int. op. s. Hieronymi* (P. l. 30, 667) : *Sicut dicit ipse Apostolus ad Hebræos*. Les mss. F (*Augiensis*) et G (*Boernerianus*), tous deux du IXe siècle, et qui contiennent les Épîtres de s. Paul en grec et en latin, n'ont pas le texte grec de l'Ép. aux Hébreux. Le ms. D place le catalogue dont nous avons parlé plus haut, entre l'Ép. à Philémon et l'Ép. aux Hébreux, parce que celle-ci a été ajoutée après coup.

ou peu s'en faut, à la tradition primitive des Occidentaux (1), et les autres Épîtres touchant lesquelles des doutes partiels avaient pu se produire.

§ 2. — Influence de la tradition des Églises grecques sur la tradition de l'Église latine. Saint Jérôme.

Depuis que l'Église avait reçu de Constantin la paix extérieure, elle avait à combattre au-dedans l'hérésie arienne. Cette lutte, qui occasionna de nombreux conciles et qui mit en relations très actives les Églises d'Orient et d'Occident, eut son contre-coup chez les Latins dans l'histoire du canon. Les docteurs occidentaux se mirent à l'école des Grecs, et, dans cette fréquentation, ils apprirent à se servir de livres que leur propre tradition ne recommandait pas.

Saint Hilaire de Poitiers, qui, dans la question du canon, relève d'Origène, cite l'Épître aux Hébreux comme Écriture et l'attribue à saint Paul (2). Lucifer de Cagliari († 371), le prêtre Faustin et saint Ambroise font de même (3). Lucifer et saint Ambroise ont cité aussi l'Épître de saint Jude (4). Saint Hilaire allègue comme Écriture la deuxième Épître de saint Pierre (5) et l'Épître de saint Jacques (6).

On peut voir dans saint Philastre de Brescia († 387) la tradition orientale en train de s'amalgamer avec la tradition

(1) Cette Épître ne paraît pas avoir été traduite en même temps que les autres. V. Zahn, 324.

(2) *De Trin.* IV, 11 (P. l. 10, 104) : *Paulus ad Hebræos dixit.*

(3) Lucifer, *De non conv. cum hæret.* 10 (éd. Hartel, 20, 22). Faustin, *De Trin.* 2 (P. l. 13, 61). S. Ambroise, *passim* ; v. *De fuga saec.* 16 (P. l. 14, 577.)

(4) Lucifer, *op. cit.* 15 (H. 33). Presque toute l'Épître est citée ; mais Lucifer omet le passage emprunté à l'Assomption de Moïse et la citation d'Hénoch. S. Ambroise, *In Luc.* VI, 43 (P. l. 15, 1679).

(5) *De Trin.* I, 17 (P. l. 10, 38).

(6) *De Trin.* IV, 8 (P. l. 10, 101, B). Pour en trouver d'autres citations chez les auteurs latins, il faut descendre jusqu'à s. Jérôme et s. Augustin.

latine, sans que leurs contradictions aient trouvé encore la formule définitive qui les conciliera. « Il a été établi, dit Philastre, par les Apôtres et leurs successeurs, qu'on ne doit rien lire dans l'Église catholique, sinon la Loi, les Prophètes, les Évangiles, les Actes, les treize Épîtres de Paul, et les sept autres : les deux de Pierre, les trois de Jean, celle de Jude et celle de Jacques, qui (toutes les) sept sont jointes aux Actes (1). » Il n'est question ni de l'Épître aux Hébreux, ni de l'Apocalypse, en sorte que l'on se demande si l'auteur n'a pas concilié la tradition orientale et la tradition occidentale en supprimant la matière de leurs divergences. Mais ailleurs (2), Philastre parle de gens dont l'hérésie consistait à rejeter l'Évangile de saint Jean et l'Apocalypse. Il cite l'Épître aux Hébreux, et il a un paragraphe spécial, pourvu de ce titre singulier : « Hérésie de quelques-uns, touchant l'Épître de Paul aux Hébreux (3). » Jamais hérésie n'eut de plus respectables tenants. « Il y en a, dit Philastre, qui disent que l'Épître aux Hébreux n'est pas de Paul, mais de l'apôtre Barnabé, ou de l'évêque Clément, ou bien encore de l'évangéliste Luc. Quelques-uns veulent lire aussi l'Épître du bienheureux Apôtre aux Laodicéens ; mais parce que des gens mal pensants y ont ajouté certaines choses, on ne la lit pas dans l'Église. Elle est bien lue par quelques-uns ; toutefois on ne lit au peuple, dans l'Église, que ses treize Épîtres, et l'Épître aux Hébreux quelquefois (4). Comme celle-ci est écrite en langage élégant,

(1) *Haer.* 88 (P. l. 12, 1199). Philastre ajoute : *Scripturæ autem absconditæ, id est, apocrypha, etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus debent, quia non intelligentes multa addiderunt et tulerunt quæ voluerunt hæretici.*

(2) *Haer.* 60 (P. l. 12, 1174). Il s'agit là des Aloges.

(3) *Haer.* 89 (P. l. 12, 1200).

(4) *Epistolam etiam ad Laodicenses scriptam beati apostoli quidam,* (sans doute Priscillien et ses adhérents) *volunt legere. Sed quia addiderunt in ea quidam non bene sentientes, inde non legitur in ecclesia, et si legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur*

selon la rhétorique, on pense qu'elle n'est pas de l'Apôtre. Il y est dit que le Christ a été fait : c'est pour cela qu'on ne la lit pas, et aussi à cause des novatiens, pour ce qu'on y dit de la pénitence. » La critique du bon Philastre est évidemment aux abois, et il ne sait auquel entendre de ses témoins orientaux et occidentaux. Il prend, pour finir, le parti de les écouter tous. Quand il formule un jugement général sur le canon, il l'emprunte, directement ou indirectement, à la tradition orientale qui se reflète dans les Constitutions et les Canons apostoliques ; il suppose néanmoins que la collection paulinienne comprend seulement treize Épîtres, conformément à l'ancienne tradition occidentale. Cela ne l'empêche pas d'accepter ailleurs l'Apocalypse sur la foi des Occidentaux, l'Épître aux Hébreux sur la foi des Orientaux, selon qu'il puise dans l'une ou l'autre tradition. Les raisons qu'il allègue pour expliquer l'omission de l'Épître aux Hébreux dans le canon officiel de l'Église latine n'ont aucune valeur historique. Il est fort possible qu'elles aient été proposées d'abord par des gens qui tenaient ferme à l'usage occidental, afin de justifier l'exclusion de l'Épître et d'en contester l'origine paulinienne, à cause de la contradiction où elle se trouvait, disait-on, dans certains passages avec la doctrine orthodoxe. Du reste, l'évêque de Brescia ne comprend pas le véritable caractère ni la valeur des opinions diverses qui ont été émises dans l'antiquité touchant l'origine de l'Épître aux Hébreux.

Rufin d'Aquilée embrasse décidément la tradition orientale, telle qu'elle est formulée par saint Athanase (1). Son catalogue du Nouveau Testament est complet ; il comprend les quatre Évangiles, les Actes, les *quatorze* Épîtres de Paul, les deux Épîtres de Pierre, celle de Jacqnes, celle de Jude, les trois

populo, nisi tredecim epistolæ ipsius et ad Hebræos interdum. Texte revisé par Zahn II, 238.

(1) *Expos. symb.* 37 (P. l. 21, 374). V. *C. A. T.* 111.

Épitres et l'Apocalypse de Jean. Rufin mentionne ensuite, comme livres simplement esclésiastiques, le Pasteur d'Hermas et les Deux voies ou le Jugement de Pierre (1). Ces livres appartienneut à la même catégorie que les deutérocanoniques de l'Ancien Testament : on ne peut pas s'en servir pour démontrer les dogmes de la foi.

Saint Jérôme, dans son Épître à Paulin, a énuméré tous les livres du Nouveau Testament : les Évangiles, les Épîtres de Paul aux sept Églises, « car l'Épître aux Hébreux est mise par la plupart en dehors du nombre fixé (2) », les Épîtres pastorales, les Actes des Apôtres, les sept Épîtres catholiques et l'Apocalypse. Il est fort singulier que l'Épître aux Hébreux soit attribuée à saint Paul, reçue comme canonique, et qu'on ne la compte pas avec les autres : nous trouverons bientôt un autre exemple de cette anomalie. On était si bien habitué, en Occident, à compter treize Épîtres de saint Paul, que le chiffre traditionnel se maintint quelque temps après qu'on en eut accepté une quatorzième.

Ailleurs (3), saint Jérôme dit : « On conteste que l'Épître aux Hébreux soit de Paul, à cause de la différence du style (4). Elle serait de Barnabé, selon Tertullien ; ou de l'évangéliste Luc, selon d'autres ; ou de Clément, qui devint plus tard évêque de Rome... ; ou bien Paul, écrivant aux Hébreux, aura écrit en hébreu..., et ce qui avait été éloquemment composé en cette langue, aura été traduit plus éloquemment en grec : de là viendrait que (l'Épître aux Hébreux) paraît différer des

(1) Dans la pensée de Rufin, ce livre est sans doute le même que la Doctrine des Apôtres mentionnée par s. Athanase.

(2) *Octava enim ad Hebræos a plerisque extra numerum ponitur.*

(3) *De viris illustr.* 5 (P. l. 23, 617).

(4) Peut-être est-il bon de rappeler que ce motif n'a rien à voir avec l'opinion de Tertullien et l'ancienne tradition occidentale relativement à l'Épître aux Hébreux. Ce ne sont pas des gens qui ne connaissaient pas l'Épître comme paulinienne, ce sont les Alexandrins, qui ont vu d'abord la différence de style dont parle s. Jérôme, et qui ont essayé de l'expliquer.

autres écrits de Paul. » Le lecteur peut choisir entre ces opinions diverses ; la dernière, qui est présentée avec une certaine complaisance, est assurément la moins admissible de toutes. Mais il est clair que saint Jérôme est favorable à toute combinaison qui sauvegarde l'authenticité paulinienne de l'Épître. Il embrasse décidément la tradition orientale et il combat les dernières résistances des Occidentaux : « Il faut dire à nos gens, écrit-il à Dardanus (1), que cette Épître est reçue comme étant de l'apôtre Paul, non seulement par les Églises d'Orient, mais encore par tous les anciens auteurs qui ont écrit en grec, bien que la plupart l'attribuent à Barnabé ou à Clément ; et qu'il importe peu de qui elle soit, puisqu'elle est d'un auteur ecclésiastique, et qu'elle est lue journellement dans les églises (2). Que si la coutume des Latins ne la reçoit point parmi les Écritures canoniques, et si les Églises grecques rejettent l'Apocalypse avec la même liberté, nous ne laissons pas cependant de les recevoir l'une et l'autre, ne nous attachant pas à la coutume actuelle, mais à l'autorité des anciens (3). » A l'époque où ces lignes furent écrites, l'Épître aux Hébreux était certainement acceptée à Rome et en Afrique. Mais le langage de saint Jérôme fait voir que l'ancienne « coutume des Latins » conservait encore de l'influence, soit que certaines Églises d'Occident s'en tinssent toujours au canon de treize Épîtres, soit que l'on fît des réserves touchant l'autorité du livre nouvellement admis. Beaucoup de personnes doutaient

(1) En 414. *Ep.* 129, 3 (P. l. 22, 1103).

(2) *Et nihil interesse cujus sit, cum ecclesiastici viri sit, et quotidie lectione ecclesiastica celebretur.* Cf. *In Am.* (P. l. 25, 1081) : *Quicumque est ille qui ad Hebræos scripsit epistolam.*

(3) *Quod si eam Latinorum consuetudo non recipit inter Scripturas canonicas, nec Græcorum Ecclesiæ Apocalypsin eadem libertate suscipiunt, et tamen nos utraque suscipimus, nequaquam hujus temporis consuetudinem, sed veterum auctoritatem sequentes.* Cf. *De viris*, 59 (P. l. 23, 670) : *Apud Romanos usque hodie quasi Pauli apostoli non habetur.*

encore qu'il fût de saint Paul et pouvaient objecter soit l'ancienne tradition latine, soit cette différence de style qui avait frappé les anciens docteurs d'Alexandrie. Saint Jérôme trouve moyen d'accorder ces scrupules avec l'admission de l'Épître au canon : peu importe l'auteur, dit-il, puisque l'Église se sert de l'Épître aux Hébreux comme d'une Écriture inspirée ; si cette lettre n'a pas été écrite par saint Paul, elle l'a été par un homme apostolique. Ne méprisons pas cette distinction qui est faite entre l'authenticité divine d'un livre inspiré, authenticité qui est attestée directement par la tradition ecclésiastique, et son origine humaine, qui peut être environnée d'incertitudes : celui qui l'a posée avait très bien vu que, si la qualité d'Écriture était suffisamment garantie à l'Épître aux Hébreux, son titre d'œuvre paulinienne était beaucoup moins sûr, et il a évité de compromettre le premier de ces privilèges, qui est essentiel, en le rattachant par un lien nécessaire au second, qui est accessoire. De cette façon, satisfaction était donnée aux Orientaux, puisque l'Épitre était acceptée comme Écriture, et aux Occidentaux, puisque l'on gardait le droit de croire qu'elle n'était pas de saint Paul. En divers endroits de ses écrits, saint Jérôme prend des précautions qui montrent combien le vieil usage latin avait encore de puissance sur les esprits : « Si l'on reçoit l'Épître aux Hébreux », ou bien : « Si le latin ne décline pas, à l'égard de cette Épître, l'autorité des Grecs (1) », observe-t-il, en alléguant le livre contesté.

Comme les Occidentaux n'avaient jamais suspecté l'Apocalypse, et que, d'autre part, les plus anciens témoins orientaux lui étaient également favorables, saint Jérôme l'emploie, sans manifester la moindre hésitation au sujet de son authenticité.

(1) *Si quis tamen ad Hebræos epistolam suscipit. In Ezech.* (P. l. 25, 272). *Si tamen in suscipienda epistola Graecorum auctoritatem latina lingua non respuit. In Zach.* (P. l. 25, 1465.

Il ne fait pas de même à l'égard des autres deutérocanoniques.

« Pierre, dit-il (1), a écrit deux Épîtres, qui sont appelées catholiques, et dont la seconde lui est contestée par le plus grand nombre, à cause de la différence de style qui existe entre celle-ci et la première. » Il est clair que ce motif de doute n'a pas été puisé dans la tradition latine ; d'ailleurs, il est présenté d'une manière peu exacte : ce qui est vraisemblable, c'est que cette différence de style a été alléguée par certains auteurs grecs, qui, ne trouvant pas la deuxième Épître de saint Pierre dans la tradition de leurs Églises particulières, cherchaient des arguments pour justifier cette exclusion. Saint Jérôme n'attache pas autrement d'importance à cette question de forme littéraire ; il pense que saint Pierre a employé différents secrétaires (2) et que, par suite, ni la première Épître ni la seconde ne représentent le style du prince des Apôtres : aucune d'elles n'aurait été écrite ou dictée par saint Pierre, qui se serait contenté de donner ses instructions aux disciples chargés de les rédiger. « On lui attribue, lisons-nous ensuite (3), l'Évangile selon Marc, lequel fut son disciple et son interprète. Mais les cinq livres qu'on met sous son nom, Actes, Évangile, Prédication, Apocalypse, Jugement, sont rangés parmi les Écritures apocryphes. » Certains de ces écrits, par exemple le Jugement de Pierre, sont traités avec plus d'égards par Eusèbe et par Rufin ; mais l'auteur de la Vulgate, grand ennemi des apocryphes, ménage ceux-ci d'autant moins qu'ils n'avaient jamais eu, ou qu'ils n'avaient plus de crédit dans l'Église latine. C'est ainsi qu'il mentionne, après les écrits

(1) *Scripsit duas epistolas quæ catholicæ nominantur: quarum secunda a plerisque ejus esse negatur, propter styli cum priore dissonantiam. De viris*, 1 (P. l. 23, 607).

(2) *Ex quo intelligimus, pro necessitate rerum, diversis eum usum esse interpretibus. Ep.* 120, *ad Hedibiam* (P. l. 22, 1002).

(3) *De viris, loc. cit.*

de saint Paul, l'Épître aux Laodicéens, pour dire que tout le monde la rejette (1).

« Jacques, qui est appelé frère du Seigneur,... a écrit une seule lettre qui est comptée parmi les sept (Épîtres) catholiques. On assure qu'elle a été publiée sous son nom par un autre, bien que, dans la suite des temps, elle ait peu à peu acquis de l'autorité (2).»

« Jude, frère de Jacques, a laissé une petite lettre qui est parmi les sept (Épîtres) catholiques. Et parce qu'il y apporte un témoignage du livre d'Hénoch, qui est apocryphe, elle est rejetée par le plus grand nombre ; elle a cependant acquis de l'autorité, avec le temps et par l'usage, et elle est comptée parmi les Saintes Écritures (3). »

Voilà donc deux Épîtres, dont l'une a chance d'être supposée, et dont l'autre est suspecte pour une partie de son contenu ; qui ont contre elles l'opposition ou le silence de plusieurs anciens témoins, d'où résulte à l'heure actuelle la défiance d'un certain nombre de personnes (4), et qui néanmoins se trouvent canonisées par l'usage liturgique. Quel que soit l'auteur de l'Épître de Jacques, que l'on interprète comme on voudra la citation d'Hénoch dans l'Épître de Jude, la qualité

(1) *Legunt quidam et ad Laodicenses, sed ab omnibus exploditur. De viris*, 5, *supr. cit.*

(2) *Unam tantum scripsit epistolam, quæ de septem catholicis est, quæ et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem. De viris,* 2 (P. l. 23, 609).

(3) *Et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque rejicitur ; tamen auctoritatem vetustate jam e usu meruit, et inter sanctas Scripturas computatur. De viris*, 4 (P. l. 23, 613).

(4) On ne doit pas presser le sens du mot *plerique* dans s. Jérôme ; assez souvent on pourrait le traduire par « quelques-uns ». De même le mot *rejicitur*, dans la citation précédente n'est pas à prendre à la rigueur, ou bien se rapporte à l'antiquité.

d'Ecriture n'en est pas moins garantie à ces ouvrages par la tradition pratique de l'Église.

« Jean... a écrit une lettre... qui est approuvée par tous les auteurs ecclésiastiques et les hommes doctes. Les deux autres... sont attribuées à Jean l'Ancien, dont on montre encore aujourd'hui, à Éphèse, le tombeau distinct (de celui de l'apôtre), quoique, d'après certaines personnes, les deux monuments appartiennent à Jean l'Évangéliste (1). » On est donc libre aussi de penser que les deux petites Épîtres de saint Jean sont d'un autre auteur. Cela ne les empêche pas d'être dans le canon ecclésiastique.

Dans ces divers jugements, la critique de saint Jérôme peut être en défaut : il admet trop facilement, par exemple, que les deux dernières Épîtres de saint Jean ne sont pas du même auteur que la première ; il ne saisit pas toujours nettement la portée des témoignages anciens, et son langage manque parfois de précision et d'exactitude. Mais ces imperfections ont été relevées depuis longtemps. Ce qui a été moins remarqué, c'est la liberté que la théologie de saint Jérôme laisse à ses opinions scientifiques. Il ne songe pas à contester l'inspiration de livres que l'Église emploie comme Écriture ; mais il traite les questions d'authenticité avec une tranquille indépendance. Les données fournies à cet égard par la tradition ne lui semblent pas avoir la rigueur des affirmations dogmatiques, mais la flexibilité des opinions historiques : il les examine, les discute ; il comprend qu'on ne soit pas de son avis ; il n'invoque pas une règle d'orthodoxie. Cette

(1) *Reliquæ autem duæ... Johannis presbyteri asseruntur. De viris*, 9 (P. l. 23, 623). Cf. *ibid.* 18 (P. l. 23, 637) : *Opinionem quam a plerisque retulimus traditam duas posteriores epistolas Johannis non apostoli esse, sed presbyteri.* Il paraît bien que s. Jérôme impute l'opinion dont il parle à tous ceux qui avaient eu des doutes au sujet de la IIe et de la IIIe Ép. de s. Jean. Mais il n'est pas sûr qu'ils aient admis cette attribution, et Eusèbe, qui est en pareille matière la source principale de s. Jérôme, ne le dit pas expressément.

modération d'un esprit d'ailleurs très absolu n'a rien d'étonnant pour quiconque a suivi de près l'histoire du canon pendant les quatre premiers siècles.

On sait que saint Jérôme rangeait le Pasteur d'Hermas avec les deutérocanoniques de l'Ancien Testament, dans la catégorie des livres qui sont bons à lire pour l'édification des fidèles, quoiqu'ils n'appartiennent pas au canon des Écritures. Il atteste que, de son temps, certaines Églises d'Orient lisaient encore ce livre, « qui est vraiment utile et dont beaucoup d'anciens auteurs ont cité le témoignage (1) » ; mais il observe que le Pasteur était à peu près inconnu des Latins, et il a soin d'ajouter, en le citant : « Si quelqu'un veut accepter son dire (2). » L'Épître de Barnabé est également propre à l'édification de l'Église, et on la lit parmi les Écritures apocryphes (3). L'Épître de saint Clément est un écrit « très utile et qui est lu publiquement en plusieurs endroits : elle ressemble beaucoup à la lettre qu'on attribue à Paul sous le nom d'Épître aux Hébreux. Le seconde Épître qui porte son nom est rejetée par les anciens (4). » L'auteur de la Vulgate a cru devoir traduire en grec et en latin l'Évangile des Hébreux ; il l'a cité plusieurs fois et il était disposé à y voir l'original de saint Matthieu (5) :

(1) *Apud quasdam Græciæ ecclesias jam publice legitur. Revera utilis liber, multique de eo scriptorum veterum usurpavere testimonia. Sed apud Latinos pene ignotus est. De viris*, 10 (P. l. 23, 625).

(2) *In Os.* VII (P. l. 25, 878) : *Si cui tamen placet illius recipere lectionem.*

(3) *De viris*, 6 (P. l. 23, 619).

(4) *De viris*, 15 (P. l. 23, 633) : *Valde utilem epistolam, quæ et in nonnullis locis publice legitur... Fertur et secunda ejus nomine epistola, quæ a veteribus reprobatur.* Cette condamnation résulte plutôt du silence des anciens que de leur témoignage direct.

(5) Cf. *De viris*, 2, 3 (P. l. 23, 611, 613) ; *Contr. Pelag.* III, 2 (P. l. 23, 570), où deux passages de l'Év. des Hébreux sont cités comme une autorité sérieuse, sinon indiscutable ; *In Matth.* XII, 13 (P. l. 26, 78) : *In evangelio quo utuntur Nazaræni et ebionitæ,... et quod vocatur a plerisque Matthæi authenticum.*

Il ne songeait pas néanmoins à le mettre dans le canon des Écritures, et Théodore de Mopsueste, en lui reprochant de vouloir donner à l'Église un cinquième Évangile (1), voulait sans doute lui faire une plaisanterie désagréable. L'oubli dans lequel tombèrent immédiatement ses traductions montre bien que la tentative aurait été insensée. Saint Jérôme s'est montré favorable à ces écrits non canoniques, parce que les docteurs d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée en avaient parlé avec respect ; mais son catalogue du Nouveau Testament est le même que celui du concile de Trente, et c'était, dès la fin du IVe siècle, celui de l'Église d'Occident.

§ 3. — La fixation du canon du Nouveau Testament dans l'Église latine.

Le canon des Écritures qui se trouve dans le Décret de Gélase contient tous les livres du Nouveau Testament ; mais, s'il est probable que ce catalogue remonte, comme on l'a supposé, au pape Damase, on peut douter qu'il nous soit parvenu sans altération. Les écrits apostoliques y sont énumérés comme il suit : les Évangiles, les Actes, les quatorze Épîtres de Paul (l'Épître aux Hébreux venant la dernière), l'Apocalypse, « les sept Épîtres canoniques : deux de l'apôtre Pierre, une de Jacques, une de l'apôtre Jean, deux de Jean l'Ancien, une de Jude le Zélote (2). » Les particularités de cette nomenclature ne laissent pas d'éveiller le soupçon : il est bien difficile de croire qu'un concile romain, vers

(1) Dans Photius, *Biblioth.* c. 177 (P. g. 103, 514). La même critique était faite par un fauteur de l'hérésie pélagienne, Julien d'Éclane, dans s. Augustin, *Op. imperf.* IV, 88 (P. l. 45, 1389). Il paraît certain du moins que s. Jérôme désirait rendre du crédit à l'Évangile des Hébreux.

(2) V. Zahn, II, 259 et suiv. Cf. *C. A. T.* 125. Le catalogue gélasien offre beaucoup de variantes dans les manuscrits. Certains exemplaires ont : « les trois Ép. de Jean ».

l'an 375 ou 380, ait admis d'emblée l'hypothèse des deux Jean, pour la placer dans un décret officiel. On veut, il est vrai, reconnaître dans ce détail la main même de saint Jérôme. Mais son crédit posthume sur les copistes du moyen âge a été plus grand que ne pouvait être son influence personnelle sur une assemblée d'évêques. Il serait fort surprenant que la distinction des deux Jean, reconnue dans un concile romain sous Damase, ait été niée, quelques années plus tard, par Innocent I. L'épithète de « Zélote » est jointe au nom de Jude par une bévue de copiste. Si donc le document dont nous parlons est véritablement ancien, il n'y a pas lieu d'insister sur les détails de sa rédaction, qui a pu être plus ou moins modifiée.

Le pape Innocent I, écrivant à Exupère de Toulouse, dresse le catalogue suivant du Nouveau Testament : « Les quatre Évangiles, les quatorze Épîtres de Paul, les trois Épîtres de Jean, les deux Épîtres de Pierre, l'Épître de Jude, l'Épître de Jacques, les Actes des Apôtres, l'Apocalypse de Jean (1). » On est bien tenté de penser que l'Épître de saint Jacques vient la dernière, parce qu'elle a été reçue dans l'Église romaine après les autres. Le pape, en terminant, condamne d'une manière générale tous les apocryphes et en particulier ceux qui ont cours sous des noms d'apôtres, tels que les Actes composés par Leucius (2).

Saint Augustin, au second livre de « la Doctrine chrétienne », reçoit également « les quatre Évangiles, les quatorze Épîtres de l'apôtre Paul, (en commencant par l'Épître

(1) P. l. 20, 501. V. *C. A. T. loc. cit.*

(2) *Cætera autem quæ vel sub nomine Matthiæ, sive Jacobi minoris, vel sub nomine Petri et Johannis, quæ a quodam Leucio scripta sunt, vel sub nomine Andreæ, quæ a Nexocharide et Leonida philosophis, vel sub nomine Thomæ, et si qua sunt alia, non solum repudianda, verum etiam noveris esse damnanda.* Ces Actes apocryphes étaient assez répandus en Occident. Philastre de Brescia, *Haer.* 88, *supr. cit.*, en parle aussi avec détails.

aux Romains et en finissant par l'Épître aux Hébreux), les deux Épîtres de Pierre, les trois de Jean, celle de Jude et celle de Jacques, les Actes des Apôtres et l'Apocalypse de Jean (1). » Ici encore la place assignée à l'Épître aux Hébreux et à celle de saint Jacques est significative. L'évêque d'Hippone savait bien que le premier de ces écrits avait été, qu'il était encore contesté par beaucoup de gens. « L'Épître aux Hébreux, dit-il, paraît douteuse à plusieurs : je préfère suivre l'autorité des Églises d'Orient, qui la possèdent parmi les livres canoniques (2). » Le nombre des opposants diminue ; d'illustres défenseurs de la foi l'ont déjà employée (3). Parfois saint Augustin semble éviter d'en nommer l'auteur (4). Dans un de ses sermons, il suppose que les pélagiens pourraient lui contester l'autorité de l'Apocalypse (5). Le fait est qu'aucune décision obligeant l'Église universelle n'avait encore été portée sur le canon, et que, le catalogue même étant fixé, d'autres questions restaient indécises. Il n'en est pas moins vrai que saint Augustin reçoit tous nos livres canoniques, et que, pour son compte, il admet l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux.

Le même canon fut sanctionné dans trois conciles africains qui se tinrent du vivant de saint Augustin (393, 397 et 419). Dans les deux premiers (6), le catalogue du Nouveau Tes-

(1) *De doctr. christ.* II, 12 et suiv. (P. l. 34, 40 et suiv.). V. *C. A. T.* 126.

(2) *Epistola ad Hebræos nonnullis incerta ; magis me movet auctoritas ecclesiarum orientalium quæ hanc quoque in canonicis habet. De peccat. mer. et remis.* I, 27 (P. l. 44, 137).

(3) *Enchiridion, (*8 P. l. 40, 225). S. Augustin doit avoir en vue Hilaire de Poitiers, Lucifer de Cagliari, s. Ambroise.

(4) *Quod vidit qui scribens ad Hebræos dixit... Illius sacræ auctor epistolæ. Op. imperf.* I, 48 ; IV, 104 ; VI, 22 (P. l. 45, 1070, 1401, 1552).

(5) *Serm.* 299 (P. l. 38, 1376).

(6) Mansi, III, 924. V. *C. A. T.* 129.

tament comprend « les quatre Évangiles, les Actes des Apôtres, les treize Épîtres de Paul, une (autre) du même aux Hébreux (1), deux de Pierre, trois de Jean, une de Jacques, une de Jude, l'Apocalypse de Jean. » Les évêques africains étaient si bien habitués à compter seulement treize Épîtres de Paul, que, tout en acceptant l'Épître aux Hébreux, dont Augustin s'était sans doute fait l'avocat, ils voulurent garder le chiffre traditionnel, et mentionnèrent séparément l'Épître adventice. On remarquera aussi que les Épîtres catholiques de Jacques et de Jude, omises dans le canon de Mommsen, viennent ici les dernières. Le troisième concile, tenu à Carthage en 419, approuve la même liste d'Écritures ; mais il ose faire l'opération arithmétique devant laquelle avaient hésité les assemblées précédentes, et il se décide à compter quatorze Épîtres de saint Paul (2).

Le canon de l'Église d'Espagne, vers la fin du IVe siècle, était le même que celui des Églises de Rome et d'Afrique. Priscillien a cité tous les livres du Nouveau Testament (3). Dans son plaidoyer en faveur des apocryphes, il mentionne l'Épître aux Laodicéens comme œuvre authentique de saint Paul ; mais il reconnaît aussi qu'elle n'est pas dans le canon (4).

Cassien, qui avait vécu en Palestine, en Égypte, à Constantinople, à Rome, et qui vint se fixer (vers 410) en Gaule, où il composa ses écrits, a employé de même tous les livres du Nouveau Testament (5).

On peut dire que, dans le dernier quart du IVe siècle, le ca-

(1) *Epistolæ pauli apostoli* XIII ; *ejusdem ad Hebræos una.*

(2) Mansi, IV, 430.

(3) Éd. Schepss, 160 et suiv. V. *C. A. T.* 131.

(4) *Numquid damnabilis apud vos apostolus* (s. Paul, *Col.* IV, 16), *qui epistulam quæ in canone non erat discipulos suos legere permisit ? Op. cit.* 55.

(5) Cassien n'a pas cité les deux petites Épîtres de s. Jean, et Priscillien n'a pas cité la dernière ; mais c'est évidemment parce qu'ils n'ont pas eu occasion de s'en servir.

non du Nouveau Testament a été fixé en Occident d'une manière définitive.

§ 4. — Conclusions.

Ainsi l'Église latine fit ce que l'Église grecque n'avait pu faire : elle eut un canon uniforme en Italie, en Afrique, en Gaule, en Espagne, tandis que, chez les Orientaux, le canon d'Alexandrie n'était pas le même que celui d'Antioche et de Constantinople. Le développement de la question n'avait pas été dominé de part et d'autre par les mêmes causes. De là vient la différence que l'on constate dans les résultats. On peut dire, d'une manière générale, que les considérations théologiques exercèrent une grande influence sur la tradition des Orientaux, tandis que celle des Occidentaux fut surtout dominée par les faits et par l'usage ecclésiastique. Il ne faudrait pas néanmoins appliquer ce principe d'une manière trop absolue et trop exclusive.

L'Église d'Alexandrie, elle aussi, suivit dans la question du canon sa tradition pratique, et c'est cette tradition même qui finit par s'imposer à l'Occident. Mais, si l'intégrité du catalogue ne fut pas atteinte, on spécula beaucoup sur certaines parties de son contenu. Alexandrie a gardé l'Apocalypse dans son recueil d'Écritures ; mais elle a fourni au reste de l'Orient des objections contre l'authenticité de ce livre. Elle a gardé les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude, les deux dernières de saint Jean, la deuxième de saint Pierre ; mais ses docteurs ont eu soin d'observer que bien des gens tenaient ces écrits pour suspects. Elle a gardé l'Épître aux Hébreux comme œuvre paulinienne, mais non sans mettre en relief les difficultés que cette attribution soulève.

En ce qui concerne l'Apocalypse, les soupçons ne furent pas suggérés par l'insuffisance ou l'incertitude des témoignages traditionnels. De même que Caius n'aurait jamais attribué

l'Apocalypse à Cérinthe, si l'intérêt de sa controverse avec les montanistes ne l'y avait conduit, de même saint Denys d'Alexandrie n'aurait jamais songé à faire valoir l'hypothèse des deux Jean, s'il n'avait trouvé là un moyen commode et sûr d'abattre le millénarisme. Les difficultés que présente l'interprétation littérale de l'Apocalypse expliquent aussi l'attitude des docteurs d'Antioche à l'égard d'un livre si peu conforme à leur génie. Le même esprit de réaction anti-millénaire et anti-montaniste a influencé les Pères cappadociens. En Occident, on lisait l'Apocalypse par habitude, mais on ne cherchait pas à en creuser les mystères; on se contentait de ne pas comprendre les endroits qui auraient pu prêter à des sens dangereux. Le millénarisme d'un Victorin de Pettau ne trouvait pas d'écho et ne provoquait aucun mouvement dans les esprits.

Si saint Clément de Rome, Hermas, saint Irénée ont connu l'Épître de saint Jacques, ce qui est douteux, il est certain que cette Épître manquait, à la fin du second siècle et pendant le troisième, au canon des Églises de Rome et d'Afrique. Elle n'entra pas au canon africain avant l'an 360, et elle ne dut guère pénétrer plus tôt dans le canon romain. L'Église d'Occident ne la repoussait pas : elle l'ignorait. Quand elle fut venue d'Orient et traduite en latin, sur la fin du IVe siècle, on l'accepta, ce semble, sans difficultés. Il paraît bien que certains doutes avaient été soulevés pendant les trois premiers siècles par des auteurs orientaux contre l'authenticité de cette Épître ; mais ils ne prévalurent pas contre l'usage qui l'avait affectée à la lecture publique. En l'absence de tout témoignage explicite, il est difficile de dire si ces doutes remontaient à l'origine et provenaient de ce que l'Épître était arrivée tard à la connaissance de certaines Églises, ou s'ils étaient fondés sur des considérations doctrinales, par exemple sur l'opposition apparente qui existe entre l'enseignement de saint Jacques et celui de saint Paul, ou bien encore si le motif historique et le

motif théologique ont agi de concert pour provoquer la suspicion.

L'Épître de saint Jude était répandue et acceptée partout au commencement du IIIe siècle ; mais la fameuse citation d'Hénoch lui a fait tort. Elle a dû être exclue pour un temps du canon africain, puisque saint Cyprien et le catalogue de Mommsen ne la mentionnent pas. L'Église d'Antioche la rejeta. Alexandrie, qui avait une moindre horreur des apocryphes, la retint. L'Église de Rome l'avait sans doute gardée. Mais on comprend qu'il ait fallu toute la force de l'usage ecclésiastique pour maintenir au canon un écrit où l'emploi des apocryphes était si peu déguisé, après que le crédit de ces livres eut été définitivement perdu.

Comment les deux petites Epîtres de saint Jean ont-elles pu être suspectes à beaucoup de personnes, tandis que la première, avec laquelle ces deux morceaux ont une affinité si grande, n'a pas soulevé d'objection ? Il est invraisemblable qu'elles se soient répandues plus tardivement : dans cette hypothèse, elles eussent été plutôt rejetées tout à fait. Il est bien plus probable que toutes les trois arrivèrent en même temps dans les Églises, mais que l'usage liturgique ne leur fit pas une place égale. Il est possible même que, dans certaines communautés, on n'ait pas lu du tout les deux dernières. Cette exclusion, fondée sur l'exiguïté et le caractère de ces Épîtres, n'entraînait aucun jugement défavorable au sujet de leur authenticité ; mais on pouvait, dans la suite, lui donner une fâcheuse interprétation. On trouva peut-être aussi que ces petites lettres, adressées, semblait-il, à des particuliers, étaient peu dignes d'un grand apôtre, et ne devaient pas être inspirées. Dans les temps rapprochés de l'âge apostolique, on n'avait pas de semblables scrupules. Mais nous voyons déjà l'auteur du canon de Muratori préoccupé d'affirmer que saint Paul, dans les Épîtres à Timothée, à Tite, à Philémon, avait pour but l'édification générale de l'Église. D'autres que

Marcion peut-être avaient dit que ces lettres intéressaient seulement les particuliers à qui elles avaient été destinées d'abord. Saint Jérôme nous a conservé, au commencement de son commentaire sur l'Épître à Philémon (1), un curieux spécimen des raisonnements que certains théologiens faisaient sur de pareils sujets, aux environs de l'an 300. Les objections d'un ancien auteur contre l'Épître à Philémon sont reproduites avec les réponses d'un écrivain plus récent (2). Les premières portent principalement sur le caractère de l'Épître : c'est un document privé, une lettre d'affaires. On pourrait conclure de là que l'Épître n'est pas inspirée ; mais notre critique va plus loin. Il ne veut pas admettre que l'Apôtre ait écrit une lettre où il n'y a rien que d'humain, et il en nie l'authenticité en même temps que la canonicité. L'idée du fragmentiste de Muratori, sans être historiquement exacte, avait du moins l'avantage de ne pas compromettre l'authenticité des écrits apostoliques transmis par la tradition. Mais l'inconnu dont nous parlons, qui vivait à une époque plus récente et dans un autre milieu, traite la question du canon d'après les principes de sa théologie abstraite et non d'après les données de l'histoire et de l'usage ecclésiastique. Il dit aussi que d'autres, avant lui, ont rejeté l'Épître à Philémon, et la juste valeur de cette assertion est difficile à déterminer aujourd'hui (3). Les documents ecclésiastiques des quatre premiers siècles ne contiennent pas la moindre trace de ces doutes. Ils n'ont dû exister que d'une manière spéculative, chez certains docteurs plus occupés de leurs théories que de la tradition des Églises.

(1) P. l. 26, 590-602.

(2) Il s'agit probablement de deux auteurs grecs. Le moins ancien, qui a été mis à contribution par s. Jérôme, est peut-être Didyme d'Alexandrie. V. Zahn, I, 268.

(3) *Volunt aut epistolam non esse Pauli, quæ ad Philemonen scribitur: aut etiam si Pauli sit, nihil habere quod ædificare nos possit; et a plerisque veteribus repudiatam, dum commendandi tantum scribatur officio, non docendi. Loc. cit.* (P. l. 26, 601).

Cela suffit néanmoins pour que des commentateurs plus récents, tels que saint Jérôme, Théodore de Mopsueste, saint Jean Chrysostome (1) se soient arrêtés à prouver la canonicité d'une Épître qui n'avait jamais cessé de figurer dans les recueils des Épîtres pauliniennes. Cet exemple peut servir à expliquer les doutes qui se sont manifestés, dès le IIIe siècle, à l'égard des petites Épîtres de saint Jean. Elles n'étaient pas englobées dans une collection fixe et d'un usage constant, comme l'Épître à Philémon dans la collection paulinienne; elles n'avaient pas non plus, comme l'Épître à Philémon, l'avantage d'une authenticité en quelque sorte palpable. Les doutes spéculatifs arrivèrent ici plus facilement à des conséquences pratiques. On put, dans certaines Églises, exclure délibérément ces Épîtres de la lecture officielle, sans porter une atteinte sensible à la tradition antérieure. Elles se maintinrent toutefois dans le canon alexandrin et dans le canon occidental. L'Église d'Antioche seule les écarta délibérément, moins peut-être parce qu'elle doutait de leur authenticité, qu'à raison de leur médiocre importance doctrinale.

L'Église d'Afrique ne paraît pas avoir connu la deuxième Épître de saint Pierre, au temps de Tertullien et de saint Cyprien. Le canon primitif de l'Église romaine ne la contenait pas non plus. On a pu la connaître en Italie plus tôt qu'en Afrique ; mais, si elle n'était pas ignorée à Rome au commencement du IIIe siècle, elle n'était pas du moins dans le canon officiel de l'Église romaine. On ne saurait fixer d'une manière précise l'époque où elle y entra : ce qui est certain, c'est qu'on la voit acceptée dans tout l'Occident à partir de l'an 350. Il est probable qu'elle fut reçue seulement au cours du IVe siècle, sous l'influence de la tradition orientale. Les doutes qui se produisirent en Orient à l'égard de cette Épître sont fort anciens ; ils semblent avoir porté d'abord et directement sur

(1) S. Jérôme, *loc. cit.*; Théodore. *In Ep. Pauli* (éd. Swete, 259, 266) ; s. Jean Chrys. *In Philem.* (P. g. 62, 702).

son authenticité; nous en avons trouvé la mention dans Origène, et certaines traces dans Clément d'Alexandrie. Peut-être ce document n'était-il pas arrivé d'une façon bien régulière à la connaissance des Églises. Les doutes se maintinrent longtemps, du moins en théorie. Le contenu apocalyptique de la lettre et son étroite ressemblance avec l'Épître de saint Jude purent aussi la compromettre dans certains milieux. Toutefois, nous la voyons admise à la lecture publique et, par suite, canonisée officiellement au IVe siècle dans toutes les Églises grecques, à l'exception de celle d'Antioche. Celle-ci n'a-t-elle fait que maintenir une exclusion plus ancienne, ou bien a-t-elle rejeté un livre qu'elle avait d'abord accepté ? On ne saurait le dire avec certitude ; mais il est vraisemblable que, pour cette Épître, comme pour celle de saint Jude et les deux dernières de saint Jean, les considérations dogmatiques et les tendances d'école ont réagi sur la coutume ecclésiastique.

Le cas de l'Épître aux Hébreux est tout à fait particulier. Voilà une Épître qui, au second siècle, passe pour paulinienne et pour canonique en Orient, et qui, en Occident, n'est acceptée ni comme œuvre de saint Paul, ni comme livre canonique. L'Église d'Occident l'a connue de très bonne heure, et ne la croyant pas de saint Paul, mais d'un autre auteur, elle l'a oubliée, ou peu s'en faut, pendant environ deux siècles. Quand elle vit l'Épître lui revenir d'Orient, au IVe siècle, elle ne se souvenait presque plus des conditions où elle l'avait possédée jadis, ni de l'auteur à qui elle l'avait attribuée. On lui présentait une quatorzième Épître de Paul, et, après quelques hésitations, elle se résolut à l'accepter. L'affirmation des Orientaux avait pour elle des autorités aussi anciennes que l'omission des Occidentaux. Toutes les Églises d'Orient, depuis assez longtemps, lisaient officiellement l'Épître aux Hébreux et la tenaient pour lettre authentique de saint Paul. Comme, après tout, la tradition latine ignorait cette Épître et ne la condamnait pas,

elle n'opposait guère d'autre résistance à son admission que celle d'une habitude séculaire, force d'inertie qui devait être nécessairement vaincue par l'influence de docteurs comme Hilaire de Poitiers, Jérôme, Augustin, gagnés à la tradition orientale. Ce n'est pas que celle-ci n'ait eu, à l'origine, quelques inquiétudes sur la provenance de l'écrit qu'elle attribuait à saint Paul. Elle existait à peine depuis un demi-siècle, lorsque Pantène s'étonnait de trouver si peu de ressemblance entre l'Épître aux Hébreux et les autres Épîtres pauliniennes. On sait comment ce docteur, puis Clément et Origène tournèrent la difficulté, afin de raffermir l'opinion qu'ils avaient eux-mêmes ébranlée. Au IVe siècle, la sécurité des Orientaux était si absolue à cet égard, que les Latins, n'ayant plus rien à leur objecter, acceptèrent sur leur foi un écrit paulinien que l'Occident n'avait jamais connu comme tel.

En fait, ce fut surtout l'usage traditionnel qui régla le canon du Nouveau Testament, comme il a réglé celui de l'Ancien. Cet usage fut, à la vérité, battu en brèche, dans certaines Églises d'Orient, en ce qui concerne l'Apocalypse, et même, dans l'Église d'Antioche, à l'égard des petites Épîtres catholiques. Mais, partout ailleurs, et pour les autres livres contestés, il résista aux doutes spéculatifs. Il en triompha d'abord à Alexandrie, d'où presque tous les doutes étaient sortis et où ils avaient trouvé tous des voix autorisées pour s'exprimer ; et c'est cet usage alexandrin, devenu celui de presque tout l'Orient, qui fit accepter d'abord ou derechef, à la coutume latine les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude, la deuxième de saint Pierre, et surtout l'Épître aux Hébreux. La question du canon ne fut pas traitée au point de vue critique et historique. A Alexandrie même, des doutes subsistaient sur l'authenticité de tel livre qui est placé pourtant dans le canon de saint Athanase. Les Occidentaux ne demandèrent pas aux Orientaux de leur prouver que saint Paul avait réellement écrit l'Épître aux Hébreux, et saint Jacques, la lettre qui

porte son nom. L'Orient lisait ces livres : voilà quel fut le grand argument qui décida les Latins à élargir leur canon. Sans doute, ils acceptèrent les nouvelles Écritures comme étant des auteurs auxquels la tradition orientale les attribuait, et ils eurent peut-être au sujet de leur origine apostolique moins de doutes que n'en avaient certains écrivains grecs, tels que Didyme d'Alexandrie. Mais ce n'est pas sur l'authenticité des Écritures en question que leur attention se porta principalement. De même que l'usage officiel des Livres saints dans la lecture publique avait réglé pour eux le canon de l'Ancien Testament, abstraction faite de la provenance et des conditions premières de la transmission des différents écrits, de même cet usage fixa le canon du Nouveau Testament. On conçoit, après cela, que saint Jérôme ait cru pouvoir établir une distinction entre l'autorité qui appartient à certains livres en vertu de leur qualité d'Écriture officielle, c'est-à-dire la canonicité au sens moderne du mot, et l'origine apostolique de ces mêmes livres, c'est-à-dire leur authenticité comme nous l'entendons aujourd'hui. La canonicité seule était visée directement par les décisions que portaient les Pères et les conciles : saint Augustin lui-même le donne à entendre par sa manière de citer l'Épître aux Hébreux. La question d'authenticité n'était pas résolue par là. Du moins saint Jérôme et saint Augustin semblent penser qu'on ne l'avait pas plus tranchée qu'on ne l'avait discutée à fond. Ce sont de graves autorités, et leur conduite prudente est une leçon pour ceux qui n'ont pas vu d'aussi près qu'eux les incertitudes de la tradition primitive et les efforts que l'Église a faits pour les surmonter.

CHAPITRE II

LE CANON DU NOUVEAU TESTAMENT DEPUIS LA FIN DU Ve SIÈCLE JUSQU'A LA RÉUNION DU CONCILE DE TRENTE

Nous avons à voir dans ce chapitre comment l'Église d'Orient finit par accepter le canon complet du Nouveau Testament, et à suivre, dans l'Église d'Occident, la conservation du recueil fixé par Innocent I et les conciles africains.

Section première. — Le canon du Nouveau Testament chez les chrétiens orientaux.

L'opposition faite par les docteurs d'Antioche à la canonisation des petites Épîtres catholiques ne semble pas avoir eu d'influence sur la tradition de l'Église grecque, à partir du vi^e^ siècle. Il est vrai que, vers 540, Cosmas Indicopleustès, dressant le catalogue du Nouveau Testament, se permettait d'omettre l'Apocalypse et les sept Épîtres catholiques (1). Mais l'exagération même du procédé, ainsi que les raisons alléguées par Cosmas pour justifier l'exclusion des Épîtres, montrent que cet auteur n'est pas au courant de

(1) *Topogr. christ.* xii (P. g. 88, 373).

l'ancienne tradition orientale et qu'il ne représente pas non plus celle de son époque. D'après lui, l'Église aurait, depuis le commencement, regardé comme douteuses les sept Épîtres catholiques; un bon chrétien ne devant pas établir sa foi sur des témoignages incertains, il convient de ne pas joindre ces écrits aux livres canoniques. L'opinion de Cosmas est toute spéculative et en contradiction avec l'usage ecclésiastique de son temps. Il est évident néanmoins qu'elle n'aurait pu se produire, si le canon avait été réglé par un décret dogmatique ou même disciplinaire, ayant force de loi dans toute l'Église.

Au IXe siècle, le patriarche Nicéphore compte vingt-six livres canoniques dans le Nouveau Testament. L'Apocalypse de Jean est renvoyée parmi les antilégomènes, avec celle de Pierre, l'Épître de Barnabé et l'Évangile des Hébreux. La Doctrine des Apôtres, les deux Épîtres de saint Clément, celles de saint Ignace et de saint Polycarpe, le Pasteur d'Hermas sont compris dans la liste des apocryphes. Le catalogue de Nicéphore est comme un dernier écho des opinions et des documents de l'antiquité (1). A cette époque, l'Apocalypse était acceptée en fait dans toutes les Églises catholiques et même à Constantinople.

Dans la seconde moitié du Ve siècle, le diacre Euthalius d'Alexandrie revoit le texte des Actes et des Épîtres catholiques, ainsi que celui des quatorze Épîtres pauliniennes, sur les manuscrits de Pamphile, en y joignant une division par chapitres et leçons avec des titres ou sommaires (2). On a dit (3) que les Épîtres catholiques avaient été ainsi adaptées à la

(1) P. g. 100, 1056. V. *C. A. T.* 145-149. D'après C. de Boor et Zahn (II, 296), le catalogue aurait été ajouté à la Chronographie de Nicéphore par celui qui a remanié cet ouvrage vers l'an 850. Dans ces conditions, il ne représenterait pas les opinions du patriarche, mais celles de l'écrivain postérieur, que certains indices font rattacher à l'Église de Jérusalem.

(2) Gregory, *Prolegomena*, 153-161.

(3) Reuss, *op. cit.* 257.

lecture publique, et que l'œuvre d'Euthalius avait contribué à les faire accepter partout comme canoniques. Mais les témoignages patristiques du IVe siècle attestent que, dès lors, les sept Épîtres étaient acceptées dans tout l'Orient, sauf à Antioche, où l'on n'en recevait que trois. D'ailleurs, il n'est pas certain qu'Euthalius soit l'auteur du sectionnement qu'il a introduit dans son édition des Épîtres et des Actes (1).

Vers le même temps, André, évêque de Césarée en Cappadoce, écrivait un commentaire sur l'Apocalypse (2). Le crédit dont jouissent, à partir de cette époque, les écrits du faux Aréopagyte a pu contribuer à dissiper les préjugés qui s'étaient formés contre ce livre dans plusieurs Églises (3).

La version syriaque du Nouveau Testament, dite version philoxénienne, qui fut faite au commencement du VIe siècle, par les soins de Philoxène, évêque monophysite de Mabug, et révisée un siècle plus tard par l'un de ses successeurs, Thomas d'Harquel, contenait tous nos livres canoniques, y compris les petites Épîtres et probablement aussi l'Apocalypse. A l'égard de celle-ci, le témoignage des anciens manuscrits fait complètement défaut. Mais, comme nous trouvons plus tard l'Apocalypse dans le canon des monophysites, et que la recension de Thomas d'Harquel fut élaborée à Alexandrie, il y a beaucoup de chances pour que le livre contesté soit entré par cette voie dans la Bible jacobite, si toutefois il n'était pas déjà dans la version de Philoxène.

Léonce de Byzance (4) partage le Nouveau Testament en six livres : le premier renferme les Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc ; le deuxième, ceux de saint Luc et de saint Jean ; le troisième, les Actes des Apôtres ; le quatrième les Épîtres catholiques, « ainsi appelées, parce qu'elles n'ont

(1) V. Gregory, *loc. cit.*

(2) P. g. 106, 215 et suiv.

(3) L'Apocalypse est citée avec honneur par le faux Denys, par ex. *De div. nomin.* 2 (P. l. 3, 637).

(4) *De sectis*, *Act.* II (P. g. 86, 1200). Cf. *C. A. T.* 137.

pas été écrites comme celles de Paul pour un seul peuple, mais pour tous », et qui sont : l'Épître de Jacques, les deux Épîtres de Pierre, les trois de Jean, et l'Épître de Jude ; le cinquième, les quatorze Épîtres de saint Paul ; et le sixième, l'Apocalypse de saint Jean.

La collection canonique sanctionnée par le concile *in Trullo* présentait une contradiction au sujet de l'Apocalypse, qui était exclue du canon scripturaire par le décret synodal de Laodicée, le quatre-vingt-cinquième canon des Apôtres et plusieurs autorités patristiques, tandis qu'elle était admise par saint Athanase et le concile de Carthage (1). En fait, l'Apocalypse paraît avoir été dès lors acceptée universellement chez les Grecs, et l'on devait être naturellement porté à supposer une simple omission et non une exclusion formelle dans les documents qui ne la mentionnaient pas. Cependant, comme le concile n'avait pas voulu trancher la question du canon, la canonicité de l'Apocalypse pouvait encore être contestée en théorie, et nous voyons qu'elle a été en effet niée par Nicéphore.

Saint Jean Damascène énumère les livres du Nouveau Testament dans le même ordre que Léonce de Byzance (2) ; mais il y joint « les canons des saints Apôtres par Clément (3). » C'est là sans doute une opinion particulière. Bien que le concile *in Trullo* eût approuvé cette compilation apocryphe, il n'entendait pas la mettre au rang des Écritures.

Dans la Synopse attribuée à saint Athanase (4), le canon du Nouveau Testament est complet. On observe seulement, au sujet de l'Apocalypse, que ce livre a été reçu comme étant de Jean le Théologien, et jugé canonique « par des Pères

(1) Mansi, XI, 939. V. *C. A. T.* 137.
(2) Sauf la division en six livres.
(3) *De orthod. fide*, IV, 17 (P. g. 94, 1180).
(4) L'âge de ce document est incertain. Sur son rapport avec le catalogue de Nicéphore, V. *C. A. T.* 146 et suiv.

anciens et remplis du Saint-Esprit. » Cette façon de parler montre que l'auteur n'ignorait pas l'opposition que l'Apocalypse avait rencontrée dans les temps antérieurs, mais qu'il n'a pas cru opportun de s'étendre sur ce sujet.

Photius a reproduit simplement, dans ses ouvrages de droit canonique, les décrets de Carthage et de Laodicée, avec le quatre-vingt-cinquième canon des Apôtres (1). On ne saurait dire quelle était son opinion personnelle au sujet de l'Apocalypse (2).

Aréthas de Césarée, qui vécut probablement au x[e] siècle, écrivit, comme son prédécesseur André, un commentaire sur la Révélation de Jean le Théologien (3).

Les canonistes grecs du xii[e] siècle s'attachent principalement au quatre-vingt-cinquième canon des Apôtres. Comme ce canon recommande les Constitutions apostoliques et que le concile *in Trullo* les a rejetées, ils justifient la décision du concile en disant que les Constitutions, œuvre de saint Clément de Rome, ont été altérées par les hérétiques et se trouvent ainsi privées de leur autorité (4). Zonaras observe que le canon apostolique ne parle pas de l'Apocalypse, mais que « d'autres catalogues en permettent la lecture (5) ». Alexis Aristène s'en tient au canon des Apôtres et à celui de Laodicée : il ne dit pas un mot de l'Apocalypse (6). Balsamon, recommandant le canon de saint Athanase, la reçoit implicitement (7). Les raisons théologiques auxquelles plu-

(1) *Syntagma canonum* (P. g. 104, 589 et suiv.).
(2) Cf. *C. A. T.* 149.
(3) P. g. 106, 493 et suiv.
(4) P. g. 137, 213-218.
(5) Τινὲς δὲ τῶν ἄλλων ἀπαριθμήσεων παραχωροῦσιν ἀναγινώσκεσθαι. P. g. 137, 216, A.
(6) P. g. 137, 217, 1421. Cet auteur compte soixante livres dans la Bible, soit vingt-six pour le N. Testament et trente-quatre pour l'Ancien. V. *supr.* p. 175, n. 1.
(7) P. g. 138, 121, 564.

sieurs Pères avaient autrefois cédé en l'écartant du recueil scripturaire avaient cessé d'être senties, parce que le mouvement des esprits avait changé de direction et que les opinions millénaires avaient à peu près disparu. Sans qu'une décision expresse en eût proclamé la canonicité, l'Apocalypse était rentrée en possession de la place d'honneur que l'Église primitive lui avait faite à côté des écrits prophétiques de l'Ancien Testament.

Au XIVe siècle, Nicéphore Calliste, dans son Histoire ecclésiastique, déclare que les vingt-sept livres du Nouveau Testament sont acceptés depuis longtemps dans les Églises, sans la moindre contestation. Il énumère ces livres dans l'ordre que présentent la plupart des documents orientaux : Évangiles, Actes, Épîtres catholiques, Épîtres de saint Paul, Apocalypse (1). Cet auteur n'attache pas la moindre importance aux anciens doutes, dont il parle seulement d'après Eusèbe de Césarée bénignement interprété. Tous les livres avaient été transmis à l'Église dans les meilleures conditions de certitude (2). Néanmoins quelques anciens ont suspecté l'Épître de Jacques, celle de Jude, la deuxième Épître de Pierre ; on avait imaginé (3) aussi que les deux dernières Épîtres de saint Jean et l'Apocalypse étaient l'œuvre du maître de Papias, Jean l'Ancien, distinct de Jean l'Apôtre ; de même l'Épître aux Hébreux a été contestée, semble-t-il, parce que saint Paul n'avait pas mis son nom au commencement. « Mais bien que ces livres aient paru aux anciens d'autorité incertaine (4), nous savons qu'ils ont été, depuis lors, admis sans contestation (5) dans toutes les Églises qui sont sous le ciel, et ils

(1) *Hist. eccl.* II, 45 (P. g. 145, 880-885).
(2) Ἀσφαλῶς. *Ibid.* 46 (P. g. 145, 885).
(3) Τινὲς ἐφανθάστησαν. *Loc. cit.*
(4) Ἀμφίβολα.
(5) Τὸ ἀναντίρῤῥητον ἐσχηκότα ἐγνώκαμεν.

demeurent comme les principes et les éléments éternels de notre sainte foi (1). »

Le canon de l'Église grecque était donc fixé d'une manière irrévocable. Les considérations qui amenaient un Cyrille de Jérusalem, un Théodore de Mopsueste, un Grégoire de Nazianze, à exclure l'Apocalypse de l'usage liturgique n'avaient plus de sens pour leurs successeurs. Les Orientaux s'étaient à peine demandé, au IIIe et au IVe siècle, pourquoi les Occidentaux n'avaient pas l'Épître aux Hébreux dans leur canon : bientôt après, ils ne se souvinrent plus du fait lui-même. L'usage des grandes Églises, une interprétation presque mécanique des décrets concernant la lecture des Livres saints, donnèrent à la collection scripturaire une forme arrêtée, sans que l'on eût besoin d'invoquer expressément l'autorité de la tradition ecclésiastique ou de discuter l'origine des livres jadis contestés. Au contraire, il faut compter, parmi les causes qui amenèrent la fixation du canon oriental, l'oubli des circonstances historiques au milieu desquelles s'était constitué et conservé, jusqu'au Ve siècle, le recueil du Nouveau Testament.

Section IIe. — Le canon du Nouveau Testament dans l'Église d'Occident.

Dans l'Église latine, le canon du Nouveau Testament avait acquis sa forme définitive vers la fin du IVe siècle. Les décisions des pontifes de Rome et des conciles africains en avaient réglé le contenu. Son histoire, à partir de cette époque ne présente plus de variations. On rencontre seulement de loin en loin, pendant le moyen âge, quelque mention des anciens doutes. Un apocryphe, l'Épître aux Laodicéens, jouit pendant longtemps de quelque crédit, mais ne parvient pas à se fixer dans la collection paulinienne.

(1) *Ibid.* (P. g. 145, 888).

La Bible de Cassiodore, partagée en neuf tomes (1), contenait dans les trois derniers le Nouveau Testament : d'abord les quatre Évangiles ; puis les quatorze Épîtres de saint Paul et les sept Épîtres catholiques ; enfin les Actes des Apôtres et l'Apocalypse (2). A cette époque, il n'existait en latin aucun commentaire de l'Épître aux Hébreux. Cassiodore dut faire traduire, pour l'édification de ses moines, celui de saint Jean Chrysostome. Il reproduit la liste des livres du Nouveau Testament d'après saint Jérôme, saint Augustin et un manuscrit de l'ancienne Vulgate latine. Dans celui-ci, les Actes et les Épîtres catholiques venaient après les Évangiles (3) ; et l'Épître aux Hébreux, entre l'Épître aux Colossiens et la première aux Thessaloniciens (4).

Saint Grégoire le Grand, dans son commentaire sur Job (5), dit au sujet de saint Paul : « Bien qu'il ait écrit quinze Épîtres, la sainte Église n'en reçoit pas plus de quatorze (6). » Qu'est-ce que la quinzième Épître de saint Paul ? Est-ce une lettre

(1) *Novem codices auctoritatis divinæ. De Instit. div. lit. præf.* (P. l. 70, 1109, B). Cf. *C. A. T.* 139.

(2) *Op. cit.* 7-9 (P. l. 70, 1119-1022).

(3) *Actus Apostolorum, Epistolæ Petri ad gentes, (Judæ), Jacobi (ad duodecim tribus), Joannis ad Parthos. Op. cit.* 14 (P. g. 70, 1125). Les mots entre parenthèse manquent dans certains manuscrits.

(4) L'Épître aux Éphésiens manque dans les anciennes éditions. Westcott *(History of the Canon,* 565*)* la rétablit d'après les manuscrits. On doit noter que Cassiodore ne compte ici que vingt-six livres, tandis qu'il y en a vingt-sept dans les deux autres computations. Il est possible qu'il y ait erreur de sa part, mais il est bien plus probable que l'Épître de s. Jude, omise dans plusieurs manuscrits, faisait réellement défaut dans cette Bible de Cassiodore.

(5) *Moral.* XXXV, (*in Job.* XLII, 16. P. l. 76, 778) : *Et recte vita sanctæ Ecclesiæ multiplicata per decem et quatuor computatur, quia utrumque Testamentum custodiens et tam secundum legis decalogum quam secundum quatuor Evangelii libros vivens, usque ad perfectionis culmen extenditur. Unde et Paulus Apostolus quamvis epistolas quindecim scripserit, sancta tamen Ecclesia non amplius quam quatuordecim tenet, ut ex ipso Epistolarum numero ostenderet quod doctor egregius legis et evangelii secreta rimatus esset.*

perdue, dont saint Grégoire a cru bon de rappeler le souvenir, ou bien est-ce une lettre apocryphe, que le pape lisait et qu'il regardait comme œuvre de Paul, bien qu'elle ne fût pas dans le canon ? Toutes les probabilités sont en faveur de la dernière hypothèse. L'Épître apocryphe aux Laodicéens était alors assez répandue. Le *codex Fuldensis* de la Vulgate, copié en 546, par les ordres de Victor de Capoue, contient l'Épître aux Laodicéens entre l'Épître aux Colossiens et la première à Timothée. On la rencontre fréquemment dans les manuscrits du moyen âge : au VIIIe siècle, dans le *codex Cavensis* et dans le *Toletanus ;* au IXe siècle dans la Bible dite de Charlemagne, qui est conservée au Musée britannique (1). Elle est citée dans le *Speculum* attribué à saint Augustin (2). Beaucoup de gens croyaient donc cette pièce authentique, sauf à expliquer, par les plus faibles raisons, pourquoi elle n'avait pas trouvé place dans le canon. « Saint Paul, écrivait Haymon d'Halberstadt, commande aux Colossiens de lire l'Épître aux Laodicéens, parce que, bien qu'elle soit très courte et ne soit pas contenue dans le canon, elle a une certaine utilité (3). » Il arrive même qu'on ne fait aucune distinction entre la lettre apocryphe et celles de la collection officielle : « L'Apôtre Paul, dit l'abbé anglo-saxon Alfric († 1006) a écrit plusieurs Épitres....; à lui seul, il en a écrit quinze aux nations qu'il avait converties à la foi.... : une aux Romains,.... une aux Colossiens, une aux Hébreux, deux à son disciple Timothée, une à Tite, une à Philémon et une aux Laodicéens, quinze en tout (4). » Au XIIe siècle, Jean de Salisbury, tout en protestant de sa fidélité à suivre les opinions de saint Jérôme, compte aussi quinze Épîtres de saint Paul : « Les Épîtres,

(1) Westcott, *op. cit.* 455.
(2) *Corp. script. eccles. latin.* XII, 516. Cf. *C. A. I.* 153.
(3) *Et eam quæ erat Laodicensium ideo præcepit legi quia, licet perparva sit et in canone non habeatur, aliquid tamen utilitatis habet. In Col.* IV, 16 (P. l. 117, 765).
(4) *Ap.* Westcott, *op. cit.* 453.

dit-il, sont au nombre de quinze, contenues en un seul volume ; bien que l'opinion commune et presque universelle soit qu'il y en a seulement quatorze, dix aux Églises et quatre à des particuliers (si toutefois on doit compter l'Épître aux Hébreux avec les Épîtres de Paul, ce que paraît établir, dans sa Préface, le docteur des docteurs, Jérôme, réfutant les arguties de ceux qui la contestaient à Paul). Du reste, la quinzième est celle qui est adressée à l'Église des Laodicéens, et, quoique rejetée par tout le monde, comme dit Jérôme, elle a été néanmoins écrite par l'Apôtre. Et cette opinion ne s'appuie par sur des autorités étrangères, mais elle est confirmée par le témoignage de l'Apôtre lui-même ; car il parle de cette lettre dans l'Épître aux Colossiens (1). » On aurait pu se demander si la lettre dont parle Paul était bien celle qui courait dans les manuscrits de la Vulgate latine. Mais la critique du temps n'avait pas toujours la hardiesse de poser une pareille question (2). On ne voit pas qu'il y ait eu jamais beaucoup de docteurs disposés à recevoir l'Epître aux Laodicéens dans le canon : l'autorité de la tradition et celle de saint Jérôme ne le permettaient guère. Cependant, les théologiens les plus célèbres du XIIIe siècle hésitent parfois à la déclarer pleinement apocryphe. Saint Thomas d'Aquin l'avait sans doute en vue lorsqu'il écrivait, au sujet des Épîtres de saint Paul qui ne sont pas dans le

(1) *Epistolæ Pauli quindecim sunt, uno volumine comprehensæ, licet sit vulgata et fere omnium communis opinio non esse nisi quatuordecim... Ceterum quintadecima est illa quæ ecclesiæ Laodicensium scribitur, et licet, ut ait Hieronymus, ab omnibus explodatur, tamen ab Apostolo scripta est..., meminit enim ipsius in epistola ad Colossenses. Ep. 143, ad Henric. com. Campan.* (P. l. 199, 126).

(2) Rhaban Maur déclare cependant la lettre apocryphe. Mais il commence par nier que s. Paul ait écrit aux Laodicéens. Dans *Col.* IV, 16, il serait question d'une lettre écrite par les Laodicéens et non par saint Paul. *Unde quidam falsam Epistolam ad Laodicenses ex nomine beati Pauli confingendam esse existimaverunt. In Col.* (P. l. 112, 540).

recueil ecclésiastique, à savoir une lettre aux Corinthiens (1), et l'Épître aux Laodicéens que l'Apôtre voulait faire lire aux fidèles de Colosses : « Elles ne sont pas dans le canon, soit parce qu'elles étaient d'autorité incertaine, ayant été altérées et ne s'étant pas conservées dans les Églises, soit parce qu'elles ne contenaient rien qui ne se trouvât dans les autres (2). » La pièce apocryphe continuait à être copiée dans beaucoup de manuscrits. Les Albigeois l'avaient dans leur Nouveau Testament. Après l'invention de l'imprimerie, on la trouve encore dans quelques-unes des plus anciennes éditions de la Bible, soit latines, soit en langue vulgaire (3). Elle disparaît seulement à partir de la réforme. Dès lors, tout le monde la rejette à l'envi.

Cette lettre, beaucoup plus intéressante par son histoire que par son contenu, qui est pris tout entier dans les Épîtres authentiques de saint Paul, paraît avoir été composée en latin. Il est possible que ce soit l'Épître apocryphe aux Laodicéens mentionnée dans le Canon de Muratori. On la connaissait en Orient vers la fin du IVe siècle, mais elle n'y trouva jamais de crédit. Théodore de Mopsueste et Théodoret n'en parlent que pour la rejeter (4). Les Pères de l'école d'Antioche pensaient que saint Paul, à la fin de l'Épître aux Colossiens, parle d'une lettre à lui écrite par les Laodicéens (5) et non

(1) D'après I *Cor.* v, 9.

(2) *Ratio est duplex quare non sunt in canone, quia non constabat de earum auctoritate, quia forte erant depravatæ, et perierant in ecclesiis, vel quia non continebant aliud quam ista. In Col.* IV, 16.

(3) Reuss, *op. cit.*, 271.

(4) Théodore, *In Ep. Pauli* (éd. Swete) ; *it.* Theodoret; tous les deux à propos de *Col.* IV, 16.

(5) Τινὲς ὑπέλαβον καὶ πρὸς Λαοδικέας αὐτὸν γεγραφέναι, αὐτίκα τοίνυν καὶ προσφέρουσι πεπλασμένην ἐπιστολήν. Théodoret, *loc. cit.* L'Épître aux Laodicéens ne n'est conservée dans aucun manuscrit grec. Le ms. G des Ép. de s. Paul (IXe siècle) a le titre : πρὸς Λαουδακήσας ἄρχεται ἐπιστολή, mais ne contient pas le texte.

d'une épître qu'il leur aurait lui-même adressée. Le deuxième concile général de Nicée (787) condamne expressément l'Épître aux Laodicéens comme œuvre supposée (1). Cette décision, comme on le voit, n'eut pas beaucoup d'écho en Occident. Ce fut assurément la force de la tradition, plutôt qu'une conviction raisonnée touchant le caractère apocryphe de ce document, qui l'empêcha d'entrer dans le canon latin.

Saint Isidore de Séville énumère dans l'ordre suivant les livres canoniques du Nouveau Testament : les quatre Évangiles, les quatorze Épîtres de saint Paul, les sept Épîtres catholiques (Pierre, Jacques, Jean, Jude), les Actes des Apôtres et l'Apocalypse (2). Il a lu saint Jérôme et il s'en inspire dans les notices qu'il écrit sur les deutérocanoniques. « La plupart des Latins, dit-il, doutent que l'Épître aux Hébreux soit de Paul, à cause de la différence du style : les uns conjecturent qu'elle a été écrite par Barnabé ; d'autres, par Clément... Quelques-uns ne croient pas que la seconde Épître de Pierre soit de cet apôtre, parce qu'elle s'éloigne (de la première) pour le style et l'élocution. Jacques a écrit son Épître : quelques-uns pourtant disent qu'elle n'est pas de lui, mais qu'elle a été composée sous son nom par un autre. Jean a écrit les trois Épîtres qui portent son nom, mais quelques-uns soutiennent que la première seule est de lui, et ils pensent que les deux autres sont d'un certain Jean l'Ancien, dont, selon le dire de Jérôme, on montrait aussi le tombeau à Éphèse (3). »

(1) Καὶ γὰρ τοῦ θείου ἀποστόλου πρὸς Λαοδικεῖς φέρεται πλαστὴ ἐπιστολὴ ἔν τισι βίβλοις τοῦ ἀποστόλου ἐγκειμένη, ἣν οἱ πατέρες ἡμῶν ἀπεδοκίμασαν ὡς αὐτοῦ ἀλλοτρίαν. *Conc. Nic.* II, *Act.* VI ; Mansi, XIII, 293. Le concile rejette ensuite l'Évangile de Thomas, dont se servaient les Manichéens. Cf. *supr.* 165.

(2) *Etymol.* VI, 2 (P. l. 82, 233-235). *Lib. procœmiorum, prol. ; De eccles. officiis*, I, 12 (P. l. 83, 159, 749). Les quatre Évangiles constituent ce que s. Isidore appelle *ordo evangelicus ;* les autres écrits du N. Testament sont l'*ordo apostolicus*, *Etym.* VI, 1 (P. l. 82, 230.)

(3) *Ad Hebræos autem epistolam plerisque Latinis ejus (Pauli*

Notre auteur n'attache évidemment qu'un intérêt d'érudition et de curiosité à ces renseignements dont il n'a pas saisi toute la portée. Il oublie de mentionner les doutes qui ont été soulevés au sujet de l'Épître de Jude, et il ne parle pas non plus de l'opposition que l'Apocalypse a rencontrée dans les Églises d'Orient. La dernière omission vient peut-être de ce que saint Jérôme lui-même n'a rien dit à ce sujet dans ses préfaces de la Vulgate ; mais il est possible aussi qu'elle soit volontaire. Un décret du quatrième concile de Tolède (en 633), que présidait saint Isidore, est ainsi conçu : « L'autorité de plusieurs conciles et les décrets synodaux des pontifes romains déclarent que le livre de l'Apocalypse est de Jean l'évangéliste, et ordonnent de le recevoir parmi les livres divins ; mais il y a beaucoup de gens qui contestent son autorité, et qui ne veulent pas l'expliquer dans l'Église de Dieu (1). Si désormais quelqu'un ne le reçoit pas ou ne le prend pas pour texte de prédication pendant la messe, de Pâques à la Pentecôte, il sera excommunié (2). » D'où venait cette opposition à l'Apocalypse ? Comme les Wisigoths avaient renoncé depuis peu à l'arianisme, on peut voir là une trace de l'hérésie qu'ils avaient abjurée et que les conciles de cette époque ont vivement combattue. La Bible gothique avait été constituée sous l'influence des Orientaux, à une époque où l'Apocalypse était

esse incertum est propter dissonantiam sermonis. Eamdemque alii Barnabam conscripsisse, alii a Clemente scriptam fuisse suspicantur... Secunda (Petri) a quibusdam ejus esse non creditur propter styli sermonisque distantiam. Jacobus suam scripsit epistolam. Quæ et ipsa a nonnullis ejus esse negatur sed sub nomine ejus ab alio dictata existimatur. Joannis epistolas tres idem Joannes edidit, quarum prima tantam a quibusdam ejus esse asseritur, reliquæ duæ Joannis cujusdam presbyteri existimantur, cujus juxta Hieronymi sententiam alterum sepulcrum apud Ephesum demonstratur. De eccles. offic. loc. cit.

(1) *Sed quamplurimi sunt qui ejus auctoritatem non recipiunt atque in ecclesia Dei prædicare contemnunt.*

(2) *Ap.* Mansi x, 624.

en discrédit dans le monde grec : elle ne contenait peut-être pas ce livre. On s'expliquerait ainsi que les évêques d'Espagne aient tenu si fort à le faire accepter de tout le monde. Lire l'Apocalypse était une façon de condamner Arius et d'adhérer à la foi catholique (1).

Saint Eugène de Tolède a réédité en vers le catalogue de saint Isidore, et son successeur, saint Ildefonse, a reproduit celui de saint Augustin (2).

Au VIII[e] siècle, nous voyons le Vénérable Bède placer l'Évangile des Hébreux parmi les livres ecclésiastiques et non parmi les apocryphes : n'ayant pas connu l'ouvrage dont il parle, il se conforme simplement à l'opinion de saint Jérôme (3).

Alcuin, dans les poésies qu'il a composées pour les mettre en tête de ses bibles, célèbre successivement les Évangiles, les Actes, les quatorze Épîtres de saint Paul (4), les Épîtres catholiques (5) et l'Apocalypse (6). C'est l'ordre suivi en Occident par le Canon de Muratori, les deux conciles de Carthage (397 et 419), Rufin, le *codex Amiatinus* (7) de la Vulgate (commencement du VIII[e] siècle), et qui a été sanctionné par le concile de Trente. Théodulfe d'Orléans (8) reproduit exactement le catalogue de saint Isidore, où les Actes viennent à la fin du Nouveau Testament, entre les Épîtres catholiques et l'Apocalypse. Le même ordre se retrouve dans la *Disputatio pue-*

(1) Reuss, *Hist. du canon*, 262. Cf. *supr.* p. 179.
(2) P. l. 87, 394 ; 96, 140, V. *C. A. T.* 143.
(3) *In Luc. procem.* (P. l. 92, 307).
(4) *Bis septem Paulus rescripsit in ordine chartas.*
(5) Les auteurs sont nommés dans cet ordre : Jacques, Pierre, Jude, Jean. Celui-ci est nommé le dernier pour les besoins du mètre poétique et afin d'introduire la mention de l'Apocalypse.
(6) *Carmina* (P. l. 101, 734).
(7) V. *C. A. T.* 150.
(8) *Carmina* (P. l. 105, 302). Dans son catalogue en vers, Théodulfe place l'Ep. de Jacques avant celles de Pierre ; mais dans son catalogue en prose, il suit le même ordre que s. Isidore.

rorum, conservée parmi les œuvres d'Alcuin (1). Isidore l'avait adopté d'après saint Augustin et le pape Innocent I. Rhaban Maur (2) le copie avec les notices qu'y joint l'évêque de Séville.

Depuis le milieu du VII[e] siècle jusqu'à la fin du XV[e], nous ne voyons pas que les deutérocanoniques du Nouveau Testament aient rencontré en Occident la moindre contradiction. Si Haymon d'Halberstadt (3), au IX[e] siècle, défend la canonicité de l'Épître aux Hébreux, c'est pour faire preuve d'érudition et non pour un besoin réel de polémique. Les divergences de la tradition primitive finissent par tomber dans un oubli complet. Les auteurs mêmes qui ne veulent pas appeler canoniques les livres contestés de l'Ancien Testament, n'ont pas le moindre scrupule en ce qui regarde ceux du Nouveau.

Hugues de Saint-Victor, qui place au même rang les deutérocanoniques de l'Ancien Testament et les Décrétales, avec les écrits des saints Pères, trouve dans le Nouveau Testament huit livres en deux séries : la première comprend les quatre Évangiles ; la seconde, les Actes, les quatorze Épîtres de Paul « réunies en un seul volume », les Épîtres *canoniques,* comptées pareillement pour un seul livre, et l'Apocalypse. Ces huit livres, ajoutés aux vingt-deux livres canoniques de l'Ancien Testament, constituent le corps des divines Écritures et leur texte principal. Les deutérocanoniques de l'Ancien Testament et les documents ecclésiastiques leur servent de complément et de commentaire (4).

(1) P. l. 101, 1128-1130.

(2) *De cleric. instit.* II, 53 (P. l. 107, 367).

(3) *Hist. sacr.* III, 3 (P. l. 118, 831).

(4) *Omnis scriptura in duobus Testamentis continetur, veteri videlicet et novo. Utrumque Testamentum tribus ordinibus distinguitur. Vetus Testamentum continet legem, prophetas, hagiographos ; novum autem, evangelium, apostolos, patres... Hæc tamen scripta patrum in textu divinarum scripturarum non computantur, quandoquidem in veteri Testamento, ut diximus, quidam libri sunt qui*

Suivant à la lettre les données du *Prologus galeatus*, Jean de Salisbury mentionne le Pasteur parmi les livres de l'Ancien Testament qui ne sont pas dans le canon, mais qui sont lus seulement pour l'édification (1). Du reste, il n'en connaissait rien que le nom : « Je ne sais, dit-il, si ce livre qui est appelé le Pasteur existe quelque part ; mais il est certain que Jérôme et Bède déclarent l'avoir vu et lu (2). » Il compte aussi huit volumes canoniques du Nouveau Testament : les quatre Évangiles, le volume des *quinze* (3) Épîtres pauliniennes, le volume des sept Épîtres canoniques, les Actes et l'Apocalypse. En ce qui concerne les auteurs des livres inspirés, Jean de Salisbury évite de se prononcer d'une manière absolue. Il y a selon lui plus d'inconvénients à présenter comme certaines des opinions qui ne le sont pas qu'à laisser indécises des questions sur lesquelles les Pères ne sont pas d'accord. Or, bien qu'on se soit habitué à considérer comme auteurs des Écritures les personnages mentionnés dans les titres de chaque livre, il y a eu là-dessus des opinions très variées. Mais la foi n'est pas grandement intéressée à ces choses, vu que le véritable auteur de toutes les Écritures est le Saint-Esprit. On peut dire pour tous les Livres saints ce que le bienheureux Grégoire, avec autant de vérité que d'élégance, disait à propos

non scribuntur in canone et tamen leguntur... Textus igitur divinarum Scripturarum quasi totum corpus principaliter XXX libris continetur... Cætera vero scripta quasi adjuncta sunt et ex his præcedentibus manantia. In his autem ordinibus maxime utriusque Testamenti apparet convenientia : quia sicut post legem prophetæ, et post prophetas hagiographi, ita post evangelium apostoli, et post apostolos doctores ordine successerunt. Et mira quadam divinæ dispensationis ratione actum est, ut cum in singulis scripturis plena et perfecta veritas consistat, nulla tamen superflua sit. De Scripturis, 6 (P. l. 175, 15). Sur cette théorie, v. *C. A. T.* 163.

(1) Le Pasteur est cité dans le *Prol. gal.* avec les deutérocanoniques de l'Ancien Testament. V. *C. A. T.* 113.

(2) *Ep.* 143, *supr. cit.*

(3) On sait que la quinzième est l'Épître aux Laodicéens.

du livre de Job : « Puisque l'Esprit-Saint en est certainement l'auteur, il importe aussi peu de savoir qui l'a écrit que de savoir de quelle plume l'écrivain s'est servi pour accomplir son travail (1). »

Cette manière d'envisager les questions d'authenticité biblique permettait de ne pas se prononcer sur le sens et la valeur des témoignages anciens, dans un temps où on les connaissait mal et où l'on n'était pas en mesure de les contrôler sérieusement. Les auteurs les plus graves du moyen âge, quand ils essaient de les discuter, tombent dans de singulières erreurs. Saint Thomas d'Aquin, par exemple, dit au sujet de l'Épître aux Hébreux : « Il faut savoir que, avant le concile de Nicée (2), quelques-uns (!) ont douté que cette Épître fût de Paul. Et ils prouvaient qu'elle n'était pas de lui par deux raisons : d'abord, parce qu'il ne suit pas le même procédé que dans les autres Épîtres, omettant, au commencement, la salutation et son nom ; ensuite, parce que l'Épître n'est pas du même style que les autres, étant d'une diction plus élégante, en sorte qu'il n'y a pas dans l'Écriture de livre aussi correct et bien ordonné que celui-là. En conséquence, ils l'attribuaient à Luc l'évangéliste, ou à Barnabé, ou au pape Clément ; car celui-ci a écrit aux Athéniens (3) à peu près dans ce style. Mais les anciens docteurs, principalement Denys

(1) *Magis fidem arbitror impugnare si quis id de quo non constat pervicacius statuat, quam si a temeraria definitione abstinens id unde patres dissentire videt et quod plane investigare non potest relinquat incertum... De librorum vero auctoribus variantur opiniones, licet ista prævaluerit apud ecclesiam eos ab illis esse præscriptos qui in singulorum titulis prænotantur... Sed quæ cura est... has atque alias in investigatione auctorum discutere opiniones, cum verum omnium sanctarum Scripturarum constet esse auctorem Spiritum sanctum? Nam beatus Gregorius, etc. Ep.* 143, *supr. cit.* Cf. *Moral. præf.* (P. l. 75, 517).

(2) S. Thomas paraît croire que le concile de Nicée a réglé le canon des Écritures. V. là-dessus *C. A. T.* 118 (n. 1) et 139.

(3) Il faut lire « Corinthiens ».

et quelques autres, citent les paroles de cette Épître comme témoignages de Paul; et Jérôme la reçoit parmi les Épîtres pauliniennes (1). » Dans cette note érudite, il n'y a presque rien d'exact : l'Épître aux Hébreux manquait encore dans le canon occidental, spécialement chez les Africains, un demi-siècle après le concile de Nicée. Ceux qui ne la recevaient pas n'étaient pas en petit nombre : c'était toute l'Église latine. Ce n'était pas un doute qu'ils éprouvaient à l'égard de l'Épître aux Hébreux : ils avaient commencé par savoir ou par croire qu'elle n'était pas de saint Paul. Les objections dont il est parlé ici ne viennent pas de ceux qui mettaient l'Épître hors du canon, mais de ceux qui l'acceptaient : les premiers n'avaient pas besoin de soulever ces objections, tandis que les autres avaient quelque motif de se les poser à eux-mêmes. Le témoignage du prétendu Aréopagite est maintenant pour nous une autorité assez médiocre en matière de canonicité. Quant à celui de saint Jérôme, il faut avouer que le Docteur angélique n'avait pas présents à la mémoire tous les passages où l'auteur de la Vulgate s'exprime d'une façon dubitative touchant l'origine de l'Épître aux Hébreux. Il y a loin de la formule caractéristique : « Peu importe de qui soit l'Épître, puisqu'elle est d'un auteur ecclésiastique et qu'on la lit journellement dans les églises (2) », à une affirmation absolue de l'authenticité paulinienne.

Il serait inutile d'apporter ici d'autres documents. La réserve que Jean de Salisbury, après saint Jérôme, croyait devoir faire au sujet de certaines opinions communément acceptées, ne se retrouve pas chez les auteurs plus récents, et la critique du XIVe et du XVe siècle n'est pas mieux informée ni plus

(1) *Sciendum est quod ante synodum nicænam quidam dubitaverunt an ista epistola esset Pauli... Sed antiqui doctores, præcipue Dionysius et aliqui alii, accipiunt verba hujus epistolæ pro testimoniis Pauli. Et Hieronymus illam inter epistolas Pauli recipit. In Ep. ad Hebr. prol.*

(2) S. Jérôme, *Ep. ad Dardan. supr. cit.*

perspicace que celle du XIIIe. L'unanimité s'établit, non plus seulement sur la question de canonicité, mais sur les questions d'origine et d'authenticité, que l'antiquité laissait indécises, et où les opinions communes acquièrent désormais l'autorité d'une doctrine reçue, presque celle d'une tradition dogmatique.

Vers le milieu du XVe siècle, le pape Eugène IV, dans la bulle d'union avec les Jacobites, énumère les livres du Nouveau Testament selon l'ordre adopté par saint Augustin et saint Isidore, c'est-à-dire que les Actes des Apôtres sont placés entre les Épîtres catholiques (1) et l'Apocalypse. Le concile reçoit quatorze Épîtres de saint Paul, l'Épître aux Hébreux étant nommée la dernière. Du reste, la question du canon ne fut l'objet d'aucune discussion dans le concile de Florence, et la sanction que cette assemblée donna au catalogue traditionnel de l'Église romaine passa presque inaperçue des contemporains (2).

A l'époque de la Renaissance, des esprits éclairés ne purent s'empêcher de reconnaître les divergences de l'ancienne tradition ecclésiastique touchant l'origine et la canonicité de certaines parties de l'Écriture. Dans la première édition de son Nouveau Testament grec, dédiée au pape Léon X, en 1516, Érasme, s'appuyant sur l'autorité des anciens Pères, ne craignait pas d'émettre des doutes touchant l'authenticité de l'Épître aux Hébreux, de l'Épître de saint Jacques, de la deuxième de saint Pierre, de la deuxième et la troisième de saint Jean, et de l'Apocalypse. Il acceptait ces livres comme canoniques. Cette résurrection d'opinions mortes depuis tant de siècles, ne laissa pas, malgré les précautions dont elle avait été entourée, de causer un certain émoi. Érasme fut pris à partie par les théologiens de la Sorbonne (1524), et la

(1) Dans l'ordre suivant : Pierre, Jean, Jacques, Jude.
(2) V. *C. A. T.* 178-180.

célèbre Faculté le censura, en 1527 (1). Les propositions condamnées étaient extraites, pour la plupart, de son Nouveau Testament et d'un écrit qu'il avait déjà publié pour le défendre (2). Érasme avait dit qu'un « doute sur l'auteur d'un livre n'est pas un doute sur la foi (3) » La Faculté déclare cette proposition « téméraire et erronée, » en tant qu'on l'applique aux auteurs du Nouveau Testament : « Puisque Dieu a choisi ces saints personnages pour organes dans l'édition des Écritures, c'est porter préjudice à leur honneur que d'effacer leurs noms des livres qu'ils ont écrits, ou d'émettre un doute à ce sujet... D'ailleurs, bien que quelques personnes aient eu autrefois des doutes touchant les auteurs de certains livres, néanmoins, après que l'Église, par son usage universel, les a reçus sous le nom de tels auteurs, et les a approuvés par sa définition, il n'est plus permis à un chrétien de douter et de contester (4). » Si les raisonnements ne sont pas tout à fait justes, la conclusion est nette : seule-

(1) Une première censure avait été portée en 1526 contre les Colloques d'Érasme. Celle dont nous parlons ne fut pas rendue publique aussitôt qu'elle fut portée. V. Dupin, *Hist. de l'Église et des aut. eccl. du* XVI[e] *siècle*, III, 55.

(2) *Supputatio errorum Beddæ*. Ce Béda, qui était principal du collège de Montaigu, fit paraître, en 1524 et en 1525, deux censures contre les écrits d'Érasme, dont il poursuivit la condamnation devant la Faculté de Paris. S'il faut en croire la *supputatio errorum*, les censures de Béda contenaient 181 mensonges, 310 calomnies et 47 blasphèmes.

(3) *Non statim dubius est in fide, qui de auctore libri dubitat. Tit.* X, *prop.* I, *ap.* d'Argentré, *Collectio judiciorum de nov. error.* II, 52 et suiv.

(4) *Cum Deus viros illos sanctos organa sua constituerit in editione talium librorum, honori eorum detrahit quisquis ab hujusmodi libris nomina eorum aufert vel in dubium vertit... Prœterea quamvis de autoribus aliquorum hujusmodi librorum a nonnullis olim dubitatum sit, nihilominus postquam Ecclesia sub nomine talium autorum suo usu universali illos recepit et sua probavit definitione, jam non fas est christiano dubitare aut in dubium revocare. Censura propos. 1.*

ment, on peut trouver que le premier argument suppose démontré ce qui est en question, à savoir, si Dieu a choisi tel personnage pour son organe dans la publication d'un livre, et que le second érige en dogme des opinions dont l'Église n'avait jamais fait la matière d'une définition. Les papes et les conciles qui, antérieurement au xve siècle, ont réglé le canon des Livres saints, les ont désignés par les titres sous lesquels on les connaissait, sans pour cela définir l'exactitude absolue de tous ces titres. Autrement, le pape Innocent et les conciles africains auraient défini que Salomon a écrit cinq livres, parmi lesquels on doit compter l'Ecclésiastique et la Sagesse (1). Érasme avait dit aussi : « On a toujours eu des doutes touchant l'auteur de l'Épître aux Hébreux, et j'avoüerai ingénument que, pour ma part, j'en ai encore (2). » A quoi la Faculté répondait : « Ces deux propositions sont entachées d'arrogance et d'esprit schismatique ; elles vont contre l'usage et les décisions de l'Église dans plusieurs conciles, notamment ceux de Nicée (?) et de Laodicée, du troisième concile de Carthage, auquel assistait saint Augustin, et du concile de soixante-dix évêques présidé par Gélase (3). » A ces autorités, dont quelques-unes sont fort contestables, les théologiens de Paris joignaient celles des anciens Pères, à commencer par Denys l'Aréopagyte et saint Clément de Rome (4). Ils blâment pareillement Érasme, pour avoir dit que l'antiquité avait gardé long-

(1) V. *C. A. T.* 125, 129.

(2) *De Epistolæ ad Hebr. auctore semper est dubitatum ; et, ut ipse ingenue fatear, adhuc dubito. Propos.* 2, *ap.* d'Argentré. *loc. cit.*

(3) Autorité douteuse. V. *C. A. T.* 125, et *supr.* p. 196. Noter que plusieurs exemplaires du décret de Gélase attribuent à Jean l'Ancien les deux dernières Épîtres johanniques.

(4) On sait que s. Clément emploie l'Épître aux Hébreux sans la citer ni en nommer l'auteur. Si l'Église romaine avait regardé l'Épître comme paulinienne à la fin du Ier siècle, on ne voit pas comment elle aurait changé d'avis au cours du IIe siècle. Il est bien plus probable que s. Clément lui-même, qui sans doute connaissait l'auteur de l'Épître, ne croyait pas que ce fût s. Paul.

temps des doutes sur l'authenticité de la seconde Épître de Pierre : cette remarque, disent-ils, est au moins inutile, puisque l'authenticité de l'Épître est certaine. Enfin ils condamnent, pour le même motif, cette proposition relative à l'Apocalypse : « Pendant longtemps des doutes ont été émis au sujet de l'Apocalypse, je ne dis point par des hérétiques, mais par des personnages orthodoxes, qui recevaient néanmoins cet écrit comme inspiré, tout en restant indécis à l'égard de l'auteur (1). » Richard Simon observe à bon droit que cette proposition ne contenait rien de faux (2). On peut même trouver qu'Erasme atténue beaucoup la pensée de certains Pères grecs, tels que saint Cyrille de Jérusalem et les docteurs d'Antioche, dont les doutes, si toutefois ils avaient des doutes, ne portaient pas seulement sur l'auteur, mais sur l'inspiration même du livre.

Au reste, l'érudition et la critique d'Érasme n'étaient pas impeccables. De ce que certains livres avaient été

(1) *De Apocalypsi diu dubitatum est, non dico ab hæreticis, sed ab orthodoxis viris, qui scriptum tamen ut a Spiritu sancto profectum amplectebantur, de scriptoris nomine incerti. Propos.* 4, *ap.* d'Argentré, *loc. cit.*

(2) *Histoire critique du texte du V. T.* (éd. de Rotterdam, 1689), 228. « Il (Érasme) aurait pu dire que tous ces conciles (le 3e concile de Carthage, le concile romain de Gélase et le 4e conc. de Tolède, allégués par les théologiens de Paris) n'avaient rien arrêté sur l'auteur de l'Apocalypse, ayant seulement suivi le sentiment commun de leur temps, qui l'attribuait à saint Jean. » Même réflexion au sujet de l'Ép. aux Hébreux, *op. cit.* 182. R. Simon se couvre en cet endroit de l'autorité d'Estius (*Comment. in Hebr.*, *prol.*) : *Neque enim Patribus horum conciliorum propositum erat definire cujus epistola ea sit auctoris, sed quod una cum cæteris Pauli Epistolis, quibus receptissimo Ecclesiæ more eam annumerant, inter divinas scripturas sit habenda.* Estius explique par là les termes dubitatifs que s. Augustin emploie dans ses citations de l'Ép. aux Hébreux : *Sciebat Augustinus, non omnia quæ quoquo modo dicuntur in conciliis definitive dici* ; et il conclut ; *Censeo quidem cum Facultate theol. parisiensi, cum Melchiore Cano, temerarium esse si quis Ep. ad Hebræos negaret esse Pauli Apostoli ; sed hæreticum ob id solum pronuntiare non ausim.*

l'objet de doutes, il ne suivait pas nécessairement que leur authenticité pût être contestée. Le savant humaniste aurait dû, avant tout, peser les témoignages, tandis qu'il les a plutôt comptés, à la façon d'Eusèbe de Césarée. Mais les théologiens de Paris, essayant de trancher, en vertu d'un principe dogmatique, des questions qui appartiennent par elles-mêmes à l'histoire littéraire, n'étaient peut-être guère moins imprudents. Érasme fit à leur censure une réponse très modérée dans la forme, et où, tout en relevant les exagérations de ses adversaires, il se déclare prêt à renoncer à ses doutes, si une définition de l'Église les a rendus superflus et condamnables : « Selon le sens humain, dit-il, je ne crois pas que l'Épître aux Hébreux soit de Paul ou de Luc, ni que la seconde Épître de Pierre soit de cet apôtre, ni que l'Apocalypse soit de l'apôtre Jean... Je suis inquiet uniquement de savoir si l'Église reçoit les titres des livres, et si elle veut non seulement que l'on reçoive comme indubitable ce qui est écrit dans les Livres saints, mais que l'on tienne pour certain qu'ils sont des auteurs mentionnés dans leurs titres. Si elle reçoit les titres, je condamne mon doute : un jugement exprès de l'Église a plus de valeur pour moi que toutes les raisons humaines.... Seulement, il ne faut pas se presser d'attribuer à l'Église tout ce qui est entré de manière ou d'autre dans l'usage des chrétiens, ou bien les opinions particulières de tel ou tel évêque (1). »

Bien qu'il ne se fût pas, comme Érasme, émancipé de la tradition scolastique, le cardinal Cajétan avait sur les matières d'Écriture sainte des opinions fort analogues à celles de son illustre contemporain. En ce qui concerne les deutérocano-

(1) *Juxta sensum humanum nec credo Ep. ad Hebræos esse Pauli etc..... ; solus ille scrupulus habet animum meum, an Ecclesia receperit titulos, ut non solum velit haberi pro indubitatis quæ in his libris scripta sunt, verum pariter exigat ut pro indubitato habeamus ab his auctoribus esse profecta quorum titulos gerunt, etc. Declaratio ad censur. fac. theol. paris.* (*Opp.* IX, 864).

niques du Nouveau Testament, il fait ses réserves à l'égard de l'Épître aux Hébreux, des Épîtres de saint Jacques et de saint Jude, et des deux dernières Épîtres de saint Jean. « Il est certain, dit-il à propos de l'Épître aux Hébreux, que l'usage commun de l'Église désigne Paul comme auteur de cette lettre ; Jérôme cependant n'ose pas l'affirmer..... Et comme nous avons pris Jérôme pour règle, afin de ne pas nous tromper dans le choix des livres canoniques, recevant pour tels ceux qu'il nous transmet sous ce titre, et séparant de ceux-ci les livres qu'il met hors du canon ; puisque l'auteur de l'Épître est pour lui objet de doute, l'Épître aussi devient sujette à contestation ; car, si elle n'est pas de Paul, il n'est pas évident qu'elle soit canonique. D'où il suit que, s'il surgissait un doute en matière de foi, on ne pourrait pas le trancher par la seule autorité de cette Épître... Néanmoins, pour nous conformer au langage reçu, nous en parlerons comme d'une œuvre de Paul (1). » Même doute au sujet de l'Epître de Jacques : « Il n'est pas tout à fait sûr que cette lettre soit de Jacques, frère du Seigneur (2). » Celle de Jude et les deux dernières de saint Jean sont dans un cas tout semblable, et, par suite, « elles sont de moindre autorité que les Écritures incontestées (3). » Cajétan confond évidemment

(1) *De auctore hujus epistolæ certum est communem usum ecclesiæ nominare Paulum..... Et quoniam Hieronymum sortiti sumus regulam ne erremus in discretione librorum canonicorum...., ideo dubio apud Hieronymum epistolæ auctore existente, dubia quoque redditur epistola, quoniam, nisi sit Pauli, non perspicuum est esse canonicam. Quo fit, ut ex sola hujus epistolæ auctoritate non possit, si quod dubium in fide accideret determinari... Nos tamen loquentes ut plures, Paulum auctorem nominabimus*, *Proœm. in Ep. ad Hebr. Comment.* v, 329, (éd. Lyon 1639).

(2) *In Jac.* (*ibid.* 362). Cajétan avait donné à son explication de l'Ép. de Jacques le titre suivant : *In eam quæ divo Jacobo inscribitur commentarii.*

(3) *Ex quibus apparet minoris esse auctoritatis hanc epistolam iis quæ sunt certæ Scripturæ sacræ. In Jud.* (*ibid.* 398). La même for-

l'authenticité humaine du livre inspiré, l'attribution de tel écrit à tel personnage, avec l'autorité qui résulte de l'inspiration même et la reconnaissance officielle de cette autorité par l'Église, ou la canonicité. Mais il n'y a pas de lien nécessaire entre ces deux termes : ce n'est point parce qu'il est de tel ou tel personnage connu, qu'un livre sacré fait autorité en matière de foi, c'est parce qu'il est inspiré et reconnu comme tel. Sous ce rapport, les livres anonymes, et il y en a plusieurs dans la Bible, n'ont pas moins de valeur que les autres. Puisque l'Église recevait les Épîtres en question comme Écritures inspirées, les doutes qu'on pouvait avoir au sujet de leurs auteurs ne devaient porter aucun préjudice à leur autorité dogmatique.

Cajétan admet et défend la canonicité de la seconde Épître de saint Pierre. C'est que, pour celle-ci, on n'a que le choix entre l'affirmation de l'authenticité apostolique et l'hypothèse d'une fraude littéraire. Les autres Épîtres contestées peuvent être l'œuvre d'un Jacques, d'un Jude, d'un Jean, qui n'auraient pas fait partie du collège apostolique. Mais si la deuxième Épître de saint Pierre n'est pas de lui, elle est de quelqu'un qui a voulu se faire passer pour cet apôtre. La témérité de Cajétan n'allait pas jusqu'à regarder comme possible la seconde alternative. Il faut dire aussi que saint Jérôme n'avait relevé contre l'authenticité de cette seconde Épître qu'une certaine différence de style avec la première, et qu'il semblait faire assez bon marché de cette objection. Cajétan la réfute à son tour, en disant que le style d'un homme peut changer (1).

mule revient pour les petites Épîtres de s. Jean, *in Ep. Joan.* (*ibid.* 399). « Cela était bon à dire dans ces anciens temps où (l'Épître de Jude) n'était pas approuvée de toutes les Églises, au lieu que, lorsque ce cardinal écrivait, il n'y en avait aucune qui ne la reçût comme divine et canonique. » R. Simon, *op. cit.* 201. On ne voit pas d'ailleurs que Cajétan ait nié l'inspiration des deutérocanoniques. V. *C. A. T.* 184-185.

(1) *Præf. in II Petr.*

A la fin de son commentaire sur l'Épître de Jude, le savant cardinal déclare qu'il termine là son explication du Nouveau Testament, en l'an du Seigneur 1529, le 17 août, à l'âge de soixante et un ans : « Car ajoute-t-il, j'avoue ne pas savoir expliquer l'Apocalypse au sens littéral. Que celui-là l'explique, à qui Dieu en donnera le pouvoir (1). » La liberté avec laquelle Cajétan exprime ordinairement ses opinions n'autorise guère à chercher par delà le sens naturel de ces paroles un jugement défavorable sur l'Apocalypse.

Les hardiesses de Cajétan furent vivement critiquées, mais seulement après sa mort, par Ambroise Catharin (2), ardent controversiste, qui assista comme théologien au concile de Trente. Sur les questions de canonicité, Catharin déclarait que les décrets d'Innocent I, de Gélase et d'Eugène IV avaient l'autorité d'une définition dogmatique ; il mêlait de son côté les questions d'authenticité à la question d'inspiration et de canonicité, et il s'attachait principalement à démontrer que l'Épître aux Hébreux est l'œuvre de saint Paul. Le grand reproche qu'il faisait à Cajétan était de favoriser les opinions des novateurs. Luther, en effet, avait déjà soulevé avec plus d'audace et tranché d'une façon absolue les questions sur lesquelles Érasme et Cajétan ne s'étaient prononcés qu'avec une certaine hésitation.

(1) *Apocalypsim enim fateor me nescire exponere juxta sensum litteralem : exponat cui Deus concesserit. Comment.* v, 401.

(2) *Annotationes in comm. Caietani* (Lyon, 1542). Catharin dit qu'il a conféré sur les erreurs de Cajétan avec les docteurs de la Sorbonne et que ceux-ci les ont trouvées fort pernicieuses.

LIVRE III

La définition du canon du Nouveau Testament.

Cette dernière partie de notre étude, comme nous l'avons dit dans l'introduction, comprend l'histoire de la définition du canon du Nouveau Testament par le concile de Trente, et l'histoire de ce même canon depuis le concile de Trente jusqu'à nos jours.

CHAPITRE I

LE CONCILE DE TRENTE ET LE CANON DU NOUVEAU TESTAMENT

Bien que les premiers réformateurs n'aient pas attaqué les deutérocanoniques du Nouveau Testament avec la même unanimité que ceux de l'Ancien, ce furent néanmoins les opinions de certains d'entre eux, notamment de Luther, qui attirèrent surtout l'attention du concile de Trente, dans les délibérations où fut préparé le décret relatif au canon des Livres saints. C'est pourquoi nous rappelons ici les attaques des novateurs contre les livres contestés du Nouveau Testament, avant de résumer les débats et de commenter la définition du concile touchant le catalogue des écrits apostoliques.

Section première. — Opinions des réformateurs touchant les livres deutérocanoniques du Nouveau Testament.

En 1520, Luther, combattant la doctrine catholique sur les sept sacrements, dans son livre « Sur la captivité de Babylone », écartait le témoignage de l'Épître de saint Jacques au sujet de l'extrême-onction (1), par cette fin de non recevoir :

(1) *Jac.* v, 14.

« Beaucoup disent, avec une grande probabilité, que cette Épître n'est pas de l'apôtre Jacques et qu'on n'y reconnaît pas l'esprit apostolique (1). » Dans son Nouveau Testament, qui fut imprimé en 1522, il formula son criterium de canonicité : l'autorité des livres est en rapport avec ce qu'ils enseignent touchant le Christ et la justification ; le nom et la qualité des auteurs n'ont aucune importance, du moins ne sont pas une garantie suffisante en cette matière (2). Partant de ce principe, Luther plaçait au premier rang des écrits du Nouveau Testament l'Évangile de saint Jean, les Épîtres de saint Paul, surtout l'Épître aux Romains, et la première Épître de saint Pierre. « Ces écrits sont le vrai noyau, la moelle de tous les livres.. ; car ils ne s'étendent pas sur les actions et les miracles de Christ, mais ils exposent de façon magistrale comment la foi à Christ triomphe du péché, de la mort et de l'enfer... Si je devais être privé de l'un ou de l'autre, des actions ou de la prédication de Christ, j'aimerais mieux être privé des actions ; car celles-ci ne me profitent pas, au lieu que ce sont ses paroles qui donnent la vie... Même les Épîtres de Paul et celle de Pierre sont bien au-dessus des trois Évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc. En un mot, l'Évangile de saint Jean et sa première Épître, les Épîtres de saint Paul, principalement les Épîtres aux Romains, aux Galates et aux Éphésiens, et la première Épître de saint Pierre, tels sont les livres qui font connaître Christ, et qui enseignent tout ce qu'on a besoin de savoir pour être sauvé, si bien qu'on pourrait à la rigueur se passer des autres (3). » Mais les livres moins importants ne sont pas reje-

(1) *Non esse apostoli Jacobi, nec apostolico spiritu dignam, multi valde probabiliter asserunt.* Un an auparavant (1519), Luther, dans l'ouvrage intitulé « Résolution des thèses de Leipzig », trouvait le style de cette Épître *longe infra apostolicam majestatem.*

(2) V. *C. A. T.* 190.

(3) *Vorrede auf das N. T.*, ap. Reuss, *op. cit.* 341.

tés pour cela. Quatre seulement sont déclarés non canoniques, à savoir l'Épître aux Hébreux, l'Épître de saint Jacques, celle de saint Jude et l'Apocalypse. Luther ne les a pas supprimés dans ses éditions; mais il les a séparés des autres et relégués à la fin du volume ; il affectait aussi de mettre dans la table des matières un intervalle entre leurs titres et ceux des livres canoniques, attribuant seulement à ceux-ci un numéro d'ordre. Les motifs de cette exclusion sont indiqués dans les préfaces qu'il joignit aux éditions successives de sa traduction : on peut y voir que, si le novateur essaie de justifier son procédé par des raisons dogmatiques, il invoque aussi les témoignages de l'antiquité, sauf à en exagérer ou en atténuer la portée, selon qu'ils favorisent ou non l'application de son principe. Ainsi, comme il juge à propos de retenir la seconde Épître de saint Pierre, il omet de dire qu'elle a été contestée autrefois ; au contraire, il affirme d'une manière générale que les anciens Pères ont rejeté les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude.

Luther observe que l'Épître aux Hébreux est certainement d'un disciple des Apôtres (1); de plus, elle refuse la pénitence au pécheur après le baptême, ce qui est contraire à tous les Évangiles et aux Épîtres de saint Paul (2) ; c'est pourquoi, bien que l'auteur ait magistralement parlé du sacerdoce du Christ, on ne saurait la mettre parmi les écrits apostoliques (3).

L'Épître de saint Jacques soutient, contrairement à saint Paul, que la justification vient des œuvres, et non de la foi seule ; elle ne parle pas du Christ et prêche seulement la foi en Dieu ; c'est un plaidoyer en faveur de la Loi et des œuvres de la Loi, qui y est dite « loi de liberté (4) », quand saint

(1) Il cite en particulier *Hébr.* II, 3, comme ne pouvant avoir été écrit par s. Paul.

(2) *Hébr.* VI, 4 et suiv. ; X, 26.

(3) *Vorrede, ap.* Reuss, *op. cit.* 346, 348.

(4) *Jac.* II, 12.

Paul l'a proclamée loi de servitude, de colère, de mort et de péché. En comparaison des écrits fondamentaux du Nouveau Testament, cette lettre est véritablement « une Épître de paille (1). »

Contre le contenu de l'Épître de saint Jude, Luther n'a rien à dire, si ce n'est qu'il ne présente rien d'utile (2). Mais on pourrait lui demander si l'Épître à Philémon est plus riche en doctrine. Ici, le désir d'opposer les anciens doutes à la tradition du moyen âge l'emporte évidemment sur les considérations dogmatiques.

Quant à l'Apocalypse, ce n'est ni un livre apostolique, ni un livre prophétique : les Apôtres ne se servent pas ainsi d'images et de visions ; ils parlent du Christ sans figure ; les prophètes de l'Ancien Testament n'ont pas non plus ce genre, qui est tout à fait celui du IV[e] livre d'Esdras ; l'auteur fait grand état de son ouvrage, mais personne n'y comprend rien ; le Christ n'y est ni enseigné ni reconnu (3). Voilà, du moins, ce que pensait Luther en 1522. Plus tard (1534), quand il eut trouvé la clef de ce livre inintelligible et qu'il se fut avisé de reconnaître l'Église romaine dans la grande prostituée de l'Apocalypse, il écrivit une autre préface beaucoup plus modérée : sans rendre au livre contesté sa place dans le canon, il ne s'oppose pas à ce qu'on y voie une œuvre authentique de saint Jean (4).

Carlostadt s'éloignait beaucoup moins que Luther de la tradition ecclésiastique touchant le canon des Écritures. Partageant tous les livres de la Bible en trois catégories, il met dans la première la Loi avec les Évangiles ; dans la seconde,

(1) Luther emprunte cette métaphore à I *Cor.* III, 12. Il l'a aussi appliquée á l'Ép. aux Hébreux, en disant que le bois et la paille s'y mêlent à l'or, à l'argent, aux pierres précieuses.
(2) *Vorrede*, *ap*. Reuss, *op. cit.* 346.
(3) *Ibid.* 347.
(4) *Ibid.* 347.

les Prophètes du canon hébreu, avec les Épîtres protocanoniques, c'est-à-dire les treize Épîtres de saint Paul, la première de saint Pierre et la première de saint Jean ; dans la troisième, les Hagiographes de la Bible hébraïque et les sept deutérocanoniques du Nouveau Testament. Au point de vue de l'autorité canonique, l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse doivent-être placées au-dessous des autres livres contestés, parce que les anciens en ont douté plus longtemps (1). C'était là une application bien tardive et médiocrement exacte de la règle de canonicité établie par saint Augustin. En opposition avec le principe même de la réforme, cette théorie ne trouva pas d'écho.

Zwingle n'a pas émis de système particulier sur le canon. Il a commenté l'Épître aux Hébreux et l'Épître de saint Jacques, sans formuler aucun doute au sujet de leur autorité, bien que, d'ailleurs, il pensât que l'Épître aux Hébreux n'était pas de saint Paul. En revanche, il déclare qu'il ne saurait voir dans l'Apocalypse un livre biblique (2).

Œcolampade recevait tous les écrits du Nouveau Testament ; mais il disait que les Épîtres de Jacques, de Jude, la deuxième de Pierre et les deux dernières de Jean n'étaient pas à mettre sur le même rang que les autres livres (3).

On ne voit pas que Calvin ait songé à écarter du canon les antilégomènes du Nouveau Testament, sauf peut-être les deux dernières Épîtres de saint Jean (4). Dans son *Institution*, il cite l'Apocalypse comme œuvre de cet apôtre et comme Écriture. Il reçoit l'Épître aux Hébreux, tout en étant per-

(1) *De canonicis scripturis (*1520). V. *C. A. T.* 248 cf. *ibid.* 126.

(2) *Berner Disputation* (1527). *Ap.* Reuss, *op. cit.* 335.

(3) *Tametsi Apocalypsin etc..... non cum cæteris conferamus.* Réponse aux Vaudois (1530), touchant la composition du canon scripturaire. *Ap.* Reuss, *op. cit.* 334.

(4) Il ne les a ni commentées ni citées ; parlant de la Ie Ép. de s. Jean, il dit : *Joannes in sua canonica*, ce qui paraît exclure la canonicité des deux autres. Reuss, *op. cit.* 337.

suadé qu'elle n'est pas de saint Paul ; il conserve de même les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude, bien qu'il ait des doutes au sujet de leurs auteurs. Sans se prononcer absolument pour la canonicité de la seconde Épître de saint Pierre, il incline à penser qu'elle a été écrite par un disciple du prince des Apôtres et d'après ses instructions (1).

En présence de ce conflit d'opinions dont on se servait pour battre en brèche la tradition ecclésiastique, les chefs de la hiérarchie catholique et les théologiens orthodoxes sentirent le besoin de s'attacher aux doctrines communément reçues dans les siècles antérieurs (2).

Section IIe. — Définition du canon du Nouveau Testament par le concile de Trente.

Dans les délibérations qui précédèrent la définition du canon par le concile de Trente, on s'occupa de l'authenticité aussi bien que de la canonicité des livres contestés (3).

Le concile avait principalement en vue les opinions de Luther, et le décret *De canonicis Scripturis* devait combattre l'enseignement de l'hérésiarque sur l'autorité exclusive de l'Écriture et le catalogue des livres canoniques. On ne s'arrêta pas à discuter les doutes qui avaient été émis dans l'antiquité touchant les deutérocanoniques du Nouveau Testament. Dans la congrégation particulière du 11 février 1546, le cardinal de Sainte-Croix dit avoir souvent lu que certains livres ont été contestés, non seulement par des hérétiques, mais par des orthodoxes, et il mentionne pour le Nouveau Testament l'Épître aux Hébreux, la seconde Épître

(1) *Comm. in Ep. cath.*, *ap*, Reuss, *op. cit.* 336.

(2) V. *C. A. T.* 194, le décret porté en 1529 par le concile de la province de Sens.

(3) La suite des délibérations est indiquée *C. A. T.* 194 et suiv.

de saint Pierre (1), l'Épître de saint Jacques et l'Apocalypse : « Quand j'ai cherché, dit-il, à savoir quels étaient les partisans de ces opinions, je n'ai pu les trouver... ; je ne doute pas que ce ne fussent en réalité des hérétiques..., comme le dit clairement Jérôme et comme l'affirme plus clairement encore Eusèbe (2), observant que c'étaient des ariens. Dans tous les temps, tous ceux qui ont parlé de ces doutes les ont blâmés, comme nous l'avons vu faire à nombre d'auteurs, notamment à Cajétan ; et certes, ils avaient raison de suivre les traces de tant de vénérables conciles et de saints Pères (3). » Abstraction faites des erreurs de détail, dont quelques-unes peuvent être mises au compte des secrétaires (4), ce discours fait voir que les chefs de l'assemblée de Trente ne considéraient pas la question du canon comme une question de critique historique et qu'ils n'avaient jeté qu'un regard distrait sur les témoignages de l'antiquité. Dans la suite des discussions, on ne parle plus des anciens doutes. La situation des deutérocanoniques du Nouveau Testament n'était donc pas la même que celle des deutérocanoniques de l'Ancien. Tandis qu'on donne volontiers à ceux-ci le nom d'apocryphes, et que plusieurs même voudraient les reléguer dans une liste particulière, personne ne conteste à ceux-là le titre de canoniques. Au cours des débats, on ne mentionne pas d'autres adversaires des deutérocanoniques du Nouveau Testament que Luther et ses disciples.

Mais l'attention des Pères se porta spécialement sur certains fragments des Évangiles, à savoir la finale de saint Marc ; le passage de saint Luc relatif à la sueur de sang du Sei-

(1) On lit dans Theiner (*Acta authentica*, I, 50) : *secunda Jacobi*, ce qui doit être une faute, pour *secunda Petri, Jacobi*.

(2) Eusèbe est peut-être ici pour Théodoret. V. *supr.* p. 170.

(3) Theiner, I, 50.

(4) L'analyse du discours, dans Pallavicini (*Hist. conc. Trid.* VI, 11), est conforme aux texte des *Acta*.

gneur au jardin des Oliviers, et la section de la femme adultère dans l'Évangile de saint Jean. Ce fut le cardinal Pacheco, évêque de Jaen, qui parla le premier de ces fragments, dans la congrégation générale du 27 mars, en demandant qu'ils fussent expressément indiqués dans le décret (1). Il observait que l'authenticité des morceaux deutérocanoniques avait été contestée « non seulement par nos adversaires, mais par des catholiques (2). » En effet ,Cajétan, s'appuyant sur le témoignage dubitatif de saint Jérôme dans sa lettre à Hédibia (3),

(1) Le schéma du décret, dont le préambule a été gardé sans modification, était ainsi conçu : *Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus etc..... orthodoxorum patrum exempla sequuta, omnes libros tam veteris quam novi testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu sancto dictatas, et continua successione in ecclesia conservatas, quibus par pietatis debetur affectus, summa cum reverentia pro sacris et canonicis suscipit et veneratur, suscipique ab omnibus Christi fidelibus statuit et decernit. Omnes itaque intelligant quo ordine et via ipsa synodus post jactum fidei confessionis fundamentum sit progressura, et quibus potissimum testimoniis ac præsidiis in constituendis dogmatibus et instaurandis in ecclesia moribus sit usura ; sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, videlicet : Testamenti veteris, quinque Moysis..... ; Josue, Judicum, Ruth, quatuor Regum, duo Paralipomenon, Esdras, Nehemias, Tobias, Judith, Esther, Job, Psalmi David, Parabolæ, Ecclesiastes, Cantica, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Jeremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim prophetæ minores...... ; duo Machabæorum : Testamenti novi, quatuor evangelia : Matthæi, Marci, Lucæ, Joannis ; quatuordecim epistolæ Pauli : ad Romanos, duæ ad Corinthios...., ad Hebræos ; Petri duæ, tres Joannis, una Jacobi, una Judæ, Acta apostolorum et Apocalypsis Joannis. Si quis autem libros ipsos et traditiones prædictas violaverit : anathema sit.* Le catalogue des Livres saints était emprunté mot pour mot à la bulle d'Eugène IV, parce qu'on avait résolu d'abord de recevoir les Écritures en la même forme qu'au concile de Florence.

(2) *C. Gienensis dixit se optare ut quædam particulæ N. T. quæ in (Marco?) Luca et Joanne non solum ab adversariis nostris, sed a catholicis controvertuntur, specialiter enumerarentur.* Theiner, I. 70.

(3) *Ep. ad Hedib. supr. cit.* p. 163.

avait dit que la finale de saint Marc était de moindre autorité en matière de foi que le reste du livre (1). Érasme, dans les notes jointes à son édition du Nouveau Testament grec, avait fait mention des anciens doutes concernant la finale de saint Marc et les versets relatifs à la sueur de sang ; touchant la section de la femme adultère, il s'était avancé jusqu'à en nier l'authenticité. Cependant, le concile ne se souciait pas plus d'examiner dans le détail ces questions de critique textuelle, qu'il ne voulait discuter historiquement les origines du canon. On répondit au cardinal de Jaen que le schéma du décret avait été rédigé conformément à la bulle d'Eugène IV, et que l'on n'avait pas parlé de ces fragments pour éviter de donner aux faibles une occasion de scandale. Beaucoup de catholiques, assurément, ignoraient que ces passages de l'Évangile eussent jamais été contestés. La commission chargée de préparer le schéma avait pensé que l'on pourrait faire plus tard un décret particulier où ils seraient mentionnés expressément (2). Cela n'empêcha pas de mettre aux voix la proposition de Pacheco. La deuxième question soumise au jugement des Pères, dans les *capita dubitationum* qui leur furent distribués le 28 mars, était celle-ci : « Faut-il, oui ou

(1) *In Marc.* XVI, 9-20. *Annotavi*, disait Catharin, *quod et de ultimo Marci capite dixit, quod non sit solidæ auctoritatis ad firmandam fidem, sicut cætera Marci indubitata, eo quod quidam aliquando suspicati sunt illud fuisse adjectum. Ergo hominum suspicione quorumlibet vacillare debet scriptura. Si sic res habet, quid jam erit firmum de illa ?..... Adde quod hoc caput.... Ecclesia in duobus solemnissimis festis, i. e. in die sancto Paschæ* (l'évangile du jour de Pâques est pris de *Marc* XVI, 1-7, et non du fragment contesté) *et Ascensionis* (*Marc.* XVI, 14-20) *clara voce recitat in sacris templis sub Marci titulo, etc.* Catharin, *Annotationes in comm. Caietani.*

(2) *Cui a Materano, uno ex deputatis, responsum est :..... neque particulas illas Lucæ et Joannis explicasse, exemplo conc. Florentini (demandatum namque nobis fuit ut libri sacri juxta conc. ipsum Florentinum reciperentur) ; et ne in primo congressu daretur imbecillibus occasio hæsitandi ; cogitaverunt tamen (deputati) posse aliquando de his particulare fieri decretum.* Theiner, I, 70.

non, parce que quelques-uns ont eu des doutes au sujet de certains passages évangéliques : dernier chapitre de Marc, Luc, xx, et Jean viii, citer nommément ces passages, dans le décret concernant la réception des Évangiles, et dire qu'on les reçoive avec le reste (1) ? » Dix-sept Pères seulement se prononcèrent pour l'affirmative, et trente-quatre pour la négative, dans la congrégation du 1er avril (2). La troisième question proposée au suffrage du concile était relative au même objet : « Faut-il, afin de couper court à ces doutes, indiquer dans le décret même le nombre des chapitres contenus dans les Évangiles (3) ? » Il est permis de se demander si le remède était bien choisi, et même si ceux qui le proposaient connaissaient d'une manière précise l'étendue des passages dont ils voulaient garantir la canonicité. En déclarant que l'Évangile de saint Marc renferme seize chapitres, à moins d'ajouter que le seizième est canonique dans son entier, on ne prévenait pas toute controverse au sujet de la finale ; il en était de même, à plus forte raison, des deux versets contestés de saint Luc, et du fragment de saint Jean, qui représente seulement la cinquième partie du chapitre où il se trouve. On ne doit pas oublier, d'ailleurs, que l'assemblée, désireuse de terminer un débat qui devenait de plus en plus confus, avait résolu de faire mettre aux voix les amendements divers auxquels avait donné lieu la discussion du schéma. Celui dont nous parlons avait peu de partisans, puisqu'il fut rejeté par quarante-trois *non placet*, contre trois *placet* et six voix dou-

(1) *An quia de quibusdam particulis evangeliorum Marci cap. ult. et Lucæ cap. 22, et Joannis 8, a quibusdam est dubitatum, ideo in decreto de libris evangeliorum recipiendis sit nominatim habenda mentio harum partium, et exprimendum ut cum reliquis recipiantur, an non.* Theiner, i, 72.

(2) Theiner, i, 76.

(3) *An vero in ipso decreto numerus capitum evangeliorum sit recensendus, ut huic rei provideatur. Ibid.* 72.

teuses (1). Le concile ne voulait pas, néanmoins, encourager les témérités de la critique. Entre la congrégation générale du 1er et celle du 5 avril, le schéma fut remanié. La finale primitive contenait simplement ces mots, après le catalogue des Livres saints : « Si quelqu'un attaque ces livres ou ces traditions, qu'il soit anathème (2). » On la modifia comme il suit : « Si quelqu'un ne reçoit pas les livres, comme ils sont lus dans l'église, pour sacrés et canoniques, et méprise les traditions susdites, qu'il soit anathème (3). » Cette rédaction fut critiquée, dans la réunion du 5 avril, par le cardinal de Trente : « En recevant les Évangiles comme ils sont lus dans l'église, je pense, dit-il, que l'on a voulu empêcher qu'il n'y ait désormais aucun doute au sujet des fragments qui ont été l'objet de contestations ; mais, par là, nous en arrivons à ne paraître pas même recevoir l'Évangile tout entier, car toutes les parties de l'Évangile ne sont pas lues dans l'église (4). » Cette observation fut approuvée par un grand nombre de Pères. C'est pourquoi le décret fut retouché encore et approuvé dans la séance du lendemain. La formule qui fut sanctionnée officiellement par le concile : « Si quelqu'un ne reçoit pas les livres *entiers*, *avec toutes leurs par-*

(1) *Ibid.* 77.

(2) V. *supr.* p. 243.

(3) Le schéma corrigé n'est pas reproduit dans les *Acta*. Il résulte des critiques faites par divers membres du concile que la finale était ainsi conçue : *Si quis autem libros ipsos, prout in ecclesia leguntur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones prædictas contempserit, anathema sit.* V. Theiner, I, 84-86.

(4) *Non quidem animo contradicendi, sed ut dicam quod sentio, duo me in hoc decreto turbant : primum quia recipiuntur evangelia prout in ecclesia leguntur : quod dum ea intentione factum esse existimo ne de particulis illis Lucæ et aliorum de quibus a nonnullis hæsitatum est, amplius dubitari posset, eo incedimus ut ne totum quidem evangelium recipere videamur, quoniam non omnes evangelii partes in ecclesia leguntur. Alterum est, quoniam recipimus omnes libros, etc.* (V. *C. A. T.* 203). Theiner, I, 84.

ties, comme on a eu coutume de les lire dans l'*Église catholique et* (*comme*) *ils sont contenus dans l'ancienne Vulgate latine* », était aussi claire et aussi explicite qu'elle pouvait l'être, puisque l'on se refusait à mentionner les parties de la Bible qu'on désirait spécialement protéger.

On s'était pareillement inquiété des opinions diverses qui avaient été émises touchant les auteurs des livres deutérocanoniques. Le schéma indiquait les titres des livres bibliques, sans la mention expresse des auteurs ; mais cette disposition fut critiquée. Pour ce motif, on posa aux Pères du concile, dans les *capita dubitationum*, cette question : « Faut-il approuver les livres avec leurs auteurs, ou bien comme il est écrit dans le projet (1)? » Quarante voix réclamèrent, dans le scrutin du 1er avril, qu'on nommât les auteurs des livres canoniques. Il est certain qu'on voulait par là garantir l'authenticité des livres contestés. « Que l'on reçoive les livres avec leurs auteurs, disait le cardinal de Trente ; qu'on dise, par exemple, l'Épître *de Paul* aux Hébreux, et ainsi du reste (2). » De même Pacheco : « Que les auteurs des livres soient mentionnés, afin que nous reconnaissions expressément que les Épîtres de Paul sont de lui (3). » En conséquence de ce vote, le texte du décret subit quelques modifications de détail : on ajouta, dans le catalogue du Nouveau Testament, la qualification d'apôtre aux noms de Paul, de Pierre, de Jean (comme auteur des Épîtres et de l'Apocalypse), de Jacques et de Jude, et l'on joignit le titre d'évangéliste au nom de Luc, auteur des Actes. Dans la congrégation du 5 avril, quelques Pères firent observer que le livre des Actes, placé dans la liste après les

(1) *An libri approbandi sint cum suis auctoribus an prout in decreto scriptum est.* Theiner, I, 73.

(2) *Placet quod libri recipiantur cum suis auctoribus, ut epistola Pauli ad Hebræos, etc. Ibid.*

(3) *Auctores librorum exprimantur, ut epistolas Pauli expresse Pauli esse fateamur. Ibid.*

Épîtres catholiques, viendrait mieux après les Evangiles et l'on fit la transposition qu'ils demandaient. Le catalogue ainsi arrangé ne satisfaisait pas encore tous les membres du concile. Pacheco souhaitait qu'on attribuât explicitement l'Épître aux Hébreux à saint Paul (1), et quelques évêques approuvèrent sa motion (2), dans la congrégation particulière du 6 avril. L'un d'eux voulait même qu'on ajoutât le titre d'évangéliste aux noms de Matthieu, Marc, Luc et Jean. Le cardinal de Sainte-Croix lui remontra que la formule : « Évangile de Matthieu », désignait suffisamment l'auteur comme évangéliste (3). On changea pourtant les mots : « Évangiles de Matthieu, Marc, Luc, Jean », pour faire droit à une remarque du général des Servites, et on les remplaça par : « Évangiles *selon* Matthieu, Marc, Luc et Jean », conformément à l'usage ecclésiastique (4). Il est assez curieux que, voulant affirmer l'authenticité des livres canoniques, on ait adopté ici une formule qui ne l'exprime pas aussi nettement. Mais personne alors ne songeait à contester l'authenticité des Évangiles, et le général des Servites avait pour lui la tradition. Quant à l'Épître aux Hébreux, on trouva que l'attribution à saint Paul était exprimée assez clairement dans l'énoncé général : « quatorze Épîtres de l'apôtre Paul. » Si l'on voulait, disait-on, faire une déclaration spéciale au sujet de l'Épître aux Hébreux, l'on devrait en faire une aussi pour l'Épître de Jacques et pour tous les livres contestés, y compris « les apocryphes », c'est-à-dire les deutérocanoniques de

(1) *Epistola ad Hebræos expresse Pauli esse dicatur, ut omnis dubitatio in futurum removeatur.* Theiner, I, 86.

(2) *Bellicastrensis dixit :... epistola ad Hebræos expressius Pauli esse dicatur, cum in aliis conciliis simpliciter recepta fuerit, et tamen dubitationem non removit. Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) *In receptione evangeliorum dicatur* secundum matthæum. *etc. ut in omnibus libris legitur.* Theiner, I, 86.

l'Ancien Testament (1) : ces précautions seraient exagérées. Quelqu'un même s'aventura, ce semble (2), jusqu'à dire que l'authenticité de l'Épître aux Hébreux n'était pas absolument certaine, et que les témoignages anciens pouvaient légitimer quelques doutes ; mais le cardinal de Sainte-Croix, qui présidait la réunion où cette objection se produisit, répondit avec assurance : « Clément I, disciple de l'apôtre Pierre, reconnaît l'Épître aux Hébreux comme étant de saint Paul (3). »

La discussion était épuisée. Le concile approuva, dans la congrégation générale du 7 avril, et promulgua, dans la session solennelle qui eut lieu le lendemain, son catalogue du Nouveau Testament, rédigé comme il suit : « Les livres du Nouveau Testament sont les quatre Évangiles : selon Matthieu, Marc, Luc et Jean ; les Actes des Apôtres, écrits par l'évangéliste Luc ; les quatorze Épîtres de l'apôtre Paul : aux Romains ; les deux aux Corinthiens ; aux Galates ; aux Éphésiens ; aux Philippiens ; aux Colossiens ; les deux aux Thessaloniciens ; les deux à Timothée ; à Tite ; à Philémon ; aux Hébreux ; les deux (Épîtres) de l'apôtre Pierre ; les trois (Épîtres) de

(1) *Britonoriensis (dixit)... quod dicitur a Gienensi de epistola ad Hebræos placeret ; sed idem esset dicendum de epistola Jacobi, de qua etiam ab aliquibus dubitatur et de libris apocryphis.* Le général des Augustins, Séripando, appuya l'opinion de cet évêque. Tous deux auraient désiré qu'on jetât l'anathème sur ceux-là seulement qui refuseraient *pertinaciter* d'accepter les livres pour canoniques ; *præsertim cum aliqui sint qui de ea (Ep. ad Hebræos) dubitarunt, sed non pertinaciter, imo remittendo se judicio ecclesiæ et summi pontificis.* Theiner I, 86. On voit, par ces paroles de Séripando, qu'il aurait voulu épargner à Cajétan la simple apparence d'une condamnation posthume. Mais il s'agissait moins, dans la circonstance, de ménager les morts que de régler l'opinion des vivants.

(2) La rédaction des *Acta* est très succincte et parfois incomplète. C'est d'après la réponse du légat que l'on peut se faire une idée de l'objection.

(3) *Clemens* I, *Petri apostoli discipulus, ep. ad Hebræos uti Pauli epistolam agnoscit.* Theiner, I, 86.

l'apôtre Jean ; l'(Épître) de l'apôtre Jacques, celle de l'apôtre Jude, et l'Apocalypse de l'apôtre Jean (1). »

Tels sont les livres du Nouveau Testament que l'on doit recevoir « intégralement, avec toutes leurs parties, tels qu'ils sont lus traditionnellement dans l'Église catholique et contenus dans l'ancienne Vulgate latine. »

Section IIIe. — Sens et portée de la définition du concile de Trente en ce qui regarde l'authenticité des Livres saints et la canonicité de leurs parties.

Lorsque l'on compare le texte de la définition conciliaire avec les opinions et les intentions qui se font manifestées dans les discussions préparatoires, on est amené à se poser une double question : le concile de Trente a-t-il défini l'authenticité de tous les livres du Nouveau Testament, et particulièrement celle des livres contestés ? en déclarant que les Livres saints, tels qu'ils sont contenus dans la Vulgate, sont sacrés et canoniques dans toutes leurs parties, veut-il obliger tous les fidèles à croire que la Vulgate représente sans la moindre altération le contenu primitif des Écritures, telles qu'elles sont sorties des mains de leurs auteurs, en sorte qu'il n'y aurait dans la version latine aucune faute de traduction, aucune omission, aucune interpolation ?

Sur le premier point, nous savons que les Pères de Trente ont nommé les auteurs des Livres saints en vue d'affirmer l'authenticité des écrits dont ils pensaient connaître la pro-

(1) *Testamenti novi, quatuor evangelia, secundum Matthæum, Marcum, Lucam et Joannem ; Actus apostolorum a Luca evangelista conscripti ; quatuordecim epistolæ Pauli apostoli, ad Romanos, duæ ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duæ ad Thessalonicenses, duæ ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebræos, Petri apostoli duæ, Joannis apostoli tres, Jacobi apostoli una, Judæ apostoli una, et Apocalypsis Joannis apostoli. Conc. Trid. Sessio* IV, *Decr. de canon. Scripturis.* Sur l'ensemble du décret, V. *C. A. T.* 204 et suiv.

venance avec certitude. C'est parce qu'ils ne voulaient pas attribuer tous les Psaumes à David qu'ils ont introduit dans le catalogue de l'Ancien Testament cette formule singulière : le Psautier davidique de cent cinquante psaumes », au lieu de dire, avec le concile de Florence : « les Psaumes de David » ; au contraire, c'est probablement pour donner à Esdras les deux livres qu'on désigne ordinairement sous son nom, qu'ils ont dit : « les deux livres d'Esdras, le premier et le second, qui est appelé Néhémie (1) », au lieu de : « Esdras, Néhémie ».

Dans le catalogue du Nouveau Testament, le concile de Florence n'avait pas mentionné l'auteur des Actes : le concile de Trente a voulu affirmer que les Actes ont été écrits par « l'évangéliste Luc » ; il a aussi affirmé que les auteurs des Épîtres catholiques et de l'Apocalypse sont les apôtres dont ces écrits portent les noms ; de même, en disant que le canon des Écritures renferme quatorze Épîtres de saint Paul, et en comptant dans ce nombre l'Épître aux Hébreux, il entendait reconnaître expressément cette Épître comme paulinienne et il n'aurait pas hésité à choisir une formule plus explicite, s'il n'avait pas jugé suffisamment claire celle qu'il a employée. Si donc l'on peut dire des catalogues antérieurs que les Livres saints y sont désignés d'après leurs titres usuels et que les rédacteurs n'avaient pas l'intention de présenter tous ces titres comme exacts, ni d'obliger les fidèles à les accepter en cette qualité, il n'en est pas tout à fait ainsi pour le canon de Trente.

Faut-il dire, après cela, que le concile de Trente a défini l'authenticité mosaïque du Pentateuque et l'authenticité paulinienne de l'Épître aux Hébreux ? Est-il de foi que notre Évangile de saint Matthieu est tout entier de cet apôtre ;

(1) Il est possible cependant que le concile ait mentionné « le premier et le second livre d'Esdras » pour exclure implicitement le IIIe et le IVe. C'est ainsi qu'il reçoit « deux livres des Machabées, le premier et le second », afin d'écarter les autres écrits du même nom.

que la finale de saint Marc et la section de la femme adultère sont non seulement des parties de l'Écriture canonique, mais aussi des parties authentiques des Évangiles qui ont été écrits par saint Marc et par saint Jean ; en un mot, que tous les livres, mis par le concile de Trente sous le nom d'un personnage de l'Ancien ou du Nouveau Testament sont réellement de ces auteurs et ont été écrits par eux tels que nous les lisons maintenant ? Le texte de la définition, les débats qui l'ont préparée, les circonstances au milieu desquelles on l'a rédigée, fournissent je crois la solution de ces problèmes si graves et dont l'intérêt n'est pas aujourd'hui purement spéculatif.

Si l'on considère d'abord les termes de la définition, il est évident que le concile proclame seulement comme vérité de foi la canonicité de tous les livres et parties de livres contenus dans l'Écriture. Il déclare hérétique celui qui ne reçoit pas comme inspirés, divins et canoniques tous les livres qu'il a énumérés ; sont également hérétiques ceux qui nient l'inspiration et la canonicité de telle ou telle partie des Livres saints (dans le sens que le concile attribue au mot *partie*), pourvu que ces morceaux de l'Écriture se trouvent dans les conditions marquées par le décret, à savoir, qu'ils soient lus traditionnellement dans l'Église et contenus dans l'ancienne Vulgate latine. Mais l'anathème n'est point porté contre ceux qui, admettant la canonicité de tel ou tel livre ou fragment, feraient des réserves en ce qui regarde l'authenticité. Du moment que l'on accepte ces livres ou fragments comme divins et inspirés, on adhère pleinement à la définition de Trente, et des opinions particulières sur l'origine de certains livres canoniques, alors même qu'elles ne concorderaient pas avec l'attribution indiquée dans le catalogue officiel de l'Église, ne sont pas en contradiction avec la décision infaillible qui est imposée sous peine d'anathème à la foi des chrétiens (1).

(1) *Auctore incerto, poterit Epistola (ad Hebræos) certo esse cano-*

Le concile, en effet, ne dit pas : « Si quelqu'un soutient que l'Épître aux Hébreux n'est pas de saint Paul, qu'il soit anathème » ; mais il dit de cette Épître, comme de tous les autres documents bibliques : « Si quelqu'un soutient que ce livre n'est pas divin et canonique, qu'il soit anathème.»

L'authenticité n'est pas un fait de même ordre que l'inspiration. Celle-ci est un fait surnaturel, objet de la révélation et connu seulement par la révélation. Celle-là est par elle-même un fait historique, constaté par des moyens humains et attesté de même. Sans doute, à cause de la connexion qui existe dans la réalité entre l'inspiration divine d'un livre et sa rédaction par tel ou tel auteur, le fait humain de l'authenticité n'est pas sans rapport avec le fait divin de l'inspiration ; mais ni l'un ni l'autre ne changent pour cela de nature. Le premier demeure, par lui-même, objet de science et de témoignage historique ; le second, objet de foi et de témoignage dogmatique ; bien que, d'ailleurs, l'autorité de l'Église puisse intervenir dans les questions d'authenticité, pour fixer, en cas de doute, la solution la plus conforme aux principes généraux de la doctrine révélée. Cette détermination pourrait se faire par une déclaration formelle, au cas où l'Église jugerait que l'authenticité de tels et tels livres se trouve impliquée dans les conditions mêmes de la révélation, en sorte que l'intégrité de la doctrine révélée serait compromise par le seul fait que l'opinion traditionnelle touchant l'origine de ces livres serait mise en doute. L'autorité ecclésiastique peut aussi par un précepte doctrinal, ne présentant pas toutes les garanties d'infaillibité qui se rencontrent dans une définition, mais s'imposant pour-

nica. Sive enim Lucas, seu Barnabas... eam epistolam scripserint, canonica erit... Sed ad rem : cum hæreticum sit hanc epistolam a sacris Scripturis excludere, certe temerarium est (ne quid amplius dicam) de hujus epistolæ auctore dubitare, quem Paulum fuisse certissimis testimoniis confirmatur. Melchior Canus, *De loc. theol.* II, 11 (Migne, *Curs. Theol.* 1, 124-125).

tant à l'obéissance extérieure et aussi, d'une manière générale, à l'adhésion intérieure, interdire la contestation dont il s'agit, si elle la juge simplement téméraire ou dangereuse. Or, dans le cas présent, nous ne sommes pas en face d'une définition. La théologie enseigne qu'il n'y a pas de définition là où l'autorité ne manifeste pas l'intention de définir, et cette intention n'apparaît aucunement dans le décret de Trente, en ce qui regarde l'authenticité des livres canoniques. Si les Pères du concile avaient voulu présenter l'authenticité de tel ou tel livre comme un point de foi catholique ou comme une vérité indubitable, ils auraient parlé autrement qu'ils n'ont fait. Il est certain, néanmoins, qu'ils ont voulu couper court aux doutes et empêcher les discussions qui se produisaient touchant l'autorité des deutérocanoniques et leur authenticité. Le soin qu'ils ont pris de nommer les auteurs et de marquer leur qualité en est une preuve : les *Acta* d'ailleurs en font foi. Il serait puéril de nier l'existence du précepte doctrinal, sous prétexte qu'il n'est pas énoncé en forme de proposition théologique. Sans doute, il n'y a pas non plus de précepte doctrinal, si l'on prend le mot précepte dans le sens rigoureux, puisque le concile ne prescrit rien d'une manière explicite. Mais il y a pour le moins une invitation autorisée, équivalente à un ordre. L'intention des Pères était bien de donner une règle pratique à l'enseignement, même dans les questions d'authenticité, et c'est dans ce sens que leur décret a été compris. S'il est vrai que le concile n'a voulu définir que ce qu'il a réellement défini, il est vrai aussi qu'il a dit avec l'autorité qui lui appartenait, tout ce qu'il voulait dire : il enseigne premièrement, comme vérité de de foi, la canonicité des Livres saints ; secondement il propose l'authenticité de ces mêmes livres comme une doctrine sûre (1), que l'on devra suivre dans l'enseignement public, bien

(1) Dans le sens théologique, où *doctrina tuta* n'est pas synonyme de *doctrina certa*.

qu'il n'en garantisse pas infailliblement la certitude. La différence que nous remarquons dans la proposition de ce double enseignement vient-elle de ce que les Pères ont considéré la question d'authenticité comme n'appartenant pas, en elle-même et directement, à l'objet de la révélation, ou bien ont-ils senti que, par défaut d'informations suffisantes et certaines, cette question ne pouvait être tranchée, sur tous les points, d'une manière absolue ? On ne saurait le dire. Ce qui paraît le plus probable, c'est qu'ils se sont abstenus de définir l'authenticité des Livres saints, parce que l'Église ne l'avait jamais fait auparavant, et aussi parce qu'il n'était pas nécessaire de la définir, la plupart des écrits bibliques n'ayant été l'objet d'aucune contestation. Mais l'influence prédominante de ces derniers motifs n'exclut pas une perception plus ou moins complète des autres raisons de droit et de fait qui viennent d'être indiquées.

Dans ces conditions, l'enseignement du concile touchant les auteurs des livres bibliques s'imposait à toute l'Église comme une doctrine que l'on ne pouvait contester publiquement, même dans les détails, sans être pour le moins téméraire. S'imposait-elle également à l'obéissance intérieure, au point d'obliger un homme versé dans l'ancienne littérature ecclésiastique à croire que tous les livres de la Bible sans exception aucune sont des auteurs à qui le concile les attribue, en sorte que si le savant dont nous parlons avait douté pour son compte que l'Épître aux Hébreux, par exemple, fût de saint Paul, il aurait dû néanmoins l'accepter sans hésitation comme paulinienne, sur la foi du décret conciliaire ? On aurait tort, je crois, de l'affirmer. Sans doute, l'authenticité des livres bibliques, prise en masse et dans un sens général, est garantie historiquement par la tradition juive et chrétienne ; au point de vue dogmatique, elle est supposée de toute nécessité, par cela même qu'il existe une religion révélée, dont l'histoire primitive, les preuves, l'objet doctri-

nal, sont en grande partie contenus dans ces livres. Mais autre chose est l'authenticité générale du plus grand nombre des écrits bibliques, autre chose est l'authenticité particulière de tous les livres pris en détail, surtout si l'on entend l'authenticité dans le sens rigoureux que les habitudes littéraires des temps modernes ont fait donner à ce mot. Il y a un assez grand nombre d'Écritures, même de celles qui sont importantes pour l'histoire de la révélation, dont on ne connaît pas les auteurs ni la date précise : tels sont les livres de Josué, des Juges, des Rois, des Paralipomènes. Pour ceux-là, l'authenticité se prend dans un sens peu précis, qui n'implique pas l'attribution à un auteur déterminé. D'autres écrits, qui ne sont pas historiques, mais didactiques, sont, à la vérité, pourvus d'un nom d'auteur : on n'ajoute pas, néanmoins, à cette attribution une croyance absolue, ou même on l'écarte tout à fait, parce que l'examen des livres démontre qu'elle est fondée, en tout ou en partie, sur une fiction littéraire. C'est le cas des Proverbes, qui ne sauraient appartenir à Salomon dans leur intégrité, et de la Sagesse, qui ne lui appartient pas du tout. Ici, la notion moderne d'authenticité n'a presque plus d'application, à moins qu'on n'appelle ces livres authentiques pour la simple raison qu'ils existent et que la tradition les recommande. Le concile de Trente a fait la part de ces circonstances, en s'abstenant de nommer les auteurs des livres historiques ci-dessus mentionnés, et ceux des livres sapientiaux. Est-il impossible, après cela, que, parmi les livres dont le concile a nommé les auteurs, il s'en trouve quelqu'un dont le titre ne soit pas à prendre à la rigueur, ou soit même à rejeter absolument ? Dans le siècle qui a suivi le concile de Trente, nous voyons que l'on a interprété dans un sens relativement large l'attribution du Pentateuque à Moïse. Bellarmin dit sans hésiter qu'Esdras a donné aux livres de la Loi leur forme définitive (1). Il ne pensait donc pas que le

(1) *Usque ad tempora Esdræ, Scripturæ non erant redactæ ad for-*

concile, en désignant Moïse comme auteur du Pentateuque, obligeât d'imputer au législateur hébreu la rédaction complète des cinq livres qui portent son nom. Même dans ces derniers temps, plusieurs écrivains catholiques ont enseigné que l'Épître aux Hébreux avait été composée par un disciple de saint Paul, puis expédiée au nom de l'Apôtre, avec son agrément et sous sa responsabilité : quelle que soit la valeur de cette hypothèse, elle paraît peu conforme au langage et surtout à la pensée des Pères de Trente. Il suit de là que l'enseignement du concile touchant l'authenticité des Livres saints n'a pas été, en fait, interprété à la rigueur (1). En droit, le caractère de cet enseignement n'excluait pas toute chance d'erreur dans tel ou tel cas particulier. Ce n'était pas, à proprement parler, un enseignement conciliaire, puisque le concile n'en faisait pas l'objet d'une proposition explicite, mais plutôt une direction imprimée à l'opinion catholique, sans que l'infaillibilité de l'Église y fût engagée directement et pour toutes les particularités de rédaction que nous avons remarquées dans le décret. Par conséquent, le savant dont nous parlions tout à l'heure aurait eu le droit de faire en lui-même ses réserves touchant l'authenticité paulinienne de l'Épître aux Hébreux, s'il croyait avoir des raisons sérieuses pour ne

mam librorum, ut facile et commode haberi possent, sed erant dispersæ in variis annalibus et chartis, et interdum ex negligentia sacerdotum longo tempore non inveniebantur, ut patet ex IV Reg. XXII, *ubi narratur tanquam novum quid, quod in diebus Josiæ fuerit inventum unum volumen legis Domini in templo. Esdras autem, post captivitatem, omnia collegit et simul in unum corpus redegit, addens in Deuteronomio ultimum caput de vita Mosis, et quædam alia hinc et inde ad continuationem historiæ.* Bellarmin, *Controv.* (Milan, 1721) I, 166.

(1) Plusieurs auteurs catholiques ont soutenu aussi, depuis le concile de Trente, que Jacques, auteur de l'Épître catholique, n'était pas apôtre, et ceux qui identifient Jacques fils d'Alphée à Jacques frère du Seigneur n'invoquent pas contre les premiers l'autorité du concile. V. Cornely, *op. cit.* III, 592.

pas l'admettre ou simplement pour en douter. Ce qui était permis alors n'est pas défendu aujourd'hui. Toute la question se réduit à savoir s'il y a des motifs graves de penser que l'attribution de tel livre à tel auteur n'est pas à prendre à la rigueur, ou qu'elle n'est pas certaine, ou même qu'elle n'est aucunement fondée. D'après ce qu'on a pu voir par toute l'histoire du canon du Nouveau Testament, ces motifs de doute n'existent pas pour l'Apocalypse ; mais ils semblent exister pour l'Épître aux Hébreux : non pas que cette Épître soit manifestement étrangère à saint Paul, mais parce que son contenu et le témoignage résolument négatif de la tradition occidentale pendant les premiers siècles font échec à la tradition affirmative d'Alexandrie, et semblent, au point de vue historique, donner une probabilité plus grande à l'opinion qui refuse à saint Paul la paternité de ce document. Dans l'état présent de la science biblique, un doute spéculatif pourrait donc être légitime, et l'autorité du concile de Trente est sauve, du moment qu'on admet la canonicité de l'Épître et qu'on est prêt à en reconnaître l'authenticité paulinienne, si l'Église juge à propos de définir ce que le concile a implicitement énoncé.

Les circonstances qui ont amené le concile à s'occuper du canon des Écritures et de leur authenticité justifient l'attitude qu'il a prise sur ce dernier point. Tous ceux qui traitaient alors la question du canon établissaient une relation nécessaire entre l'authenticité des livres et leur canonicité. Cajétan pense que l'Épître aux Hébreux n'a pas la même autorité que les autres écrits du Nouveau Testament, parce qu'il n'est pas certain qu'elle soit de saint Paul. Luther condamne les Épîtres de Jacques et de Jude en disant que les Pères les ont rejetées comme apocryphes. Or, le concile de Trente était moralement contraint de placer dans le canon tous les livres qui étaient reçus dans l'Église latine depuis la fin du IVe siècle ; et, d'autre part, vu l'état de l'opinion, il ne pouvait

proclamer canoniques des livres dont l'authenticité aurait été sujette au doute. Très vraie et très fondée dans l'ensemble, sa déclaration touchant l'authenticité des Écritures canoniques était, pour le moment, indispensable et pleine de sagesse. Personne alors n'était en mesure ni en goût de discuter les questions scripturaires au point de vue d'une critique prudente et impartiale. Les témoignages de l'antiquité n'étaient pas étudiés de près ; on tenait compte de leur nombre plutôt que de leur valeur ; chacun les interprétait dans le sens de ses opinions personnelles et l'intérêt de la confession religieuse à laquelle il appartenait ; ni les théologiens catholiques du concile de Trente, ni Luther et ses adhérents, ne se faisaient une idée juste de ce qu'avait été durant les premiers siècles la situation des deutérocanoniques. En cet état de choses, le meilleur parti à prendre était de supprimer les débats sur le terrain de la théologie, en adoptant officiellement la tradition des derniers siècles touchant l'origine de chacun des livres canoniques. La déclaration du concile se trouve ainsi proportionnée aux besoins du temps ; elle apparaît, par certains côtés, comme une mesure disciplinaire sur l'application de laquelle il est possible de se relâcher, si les circonstances ne sont plus les mêmes. Sans doute l'enseignement du concile de Trente sur l'authenticité des Livres saints, pris dans son ensemble, garde encore et gardera toute sa force ; mais peut-être conviendrait-il aujourd'hui de ne pas trop insister sur certains détails. On commence à distinguer nettement les questions d'origine ou d'authenticité et la question de canonicité. Plus d'un exégète catholique redirait volontiers, en la modifiant un peu, la parole de saint Jérôme sur l'Épître aux Hébreux : « Peu importe de qui elle soit, puisqu'elle est d'un homme apostolique et d'un auteur inspiré. » Il n'y aurait pas, ce semble, grand crime à cette nouveauté, plus ancienne au fond que l'opinion commune. On ne doit pas oublier que certains problèmes de critique historique étaient

mal connus à l'époque du concile de Trente. Ceux qui ont affirmé alors que saint Paul avait écrit l'Épître aux Hébreux étaient renseignés très imparfaitement sur la manière dont cette opinion s'est établie dans l'Église. Certes, l'autorité d'un concile n'est pas en rapport avec l'érudition de ses membres et tous les considérants d'une définition dogmatique ne sont pas nécessairement vrais ; mais il ne s'agit point ici d'une définition, ni même d'une doctrine expressément formulée ; il s'agit, comme nous l'avons dit plus haut, d'une direction donnée à l'enseignement chrétien, direction qui était, à certains égards, nécessitée seulement par les circonstances, et qui peut être modifiée sur tel ou tel point, pour se conformer aux besoins des temps nouveaux.

Que si maintenant nous passons des livres aux parties de livres, il est évident que l'authenticité de celles-ci n'est ni autrement ni mieux définie que celle de ceux-là. C'est en effet la canonicité des livres et de toutes leurs parties qui est l'objet propre de la définition. On admet aujourd'hui que le concile n'a pas voulu déclarer sacrées et canoniques toutes les parties du texte biblique, jusqu'aux plus minimes (1), comme seraient

(1) Richard Simon (*Hist. crit. du V. T.*, éd. Rotterdam, 1685, p. 268) cite une réponse qui aurait été donnée par la Congrégation du concile « à une Université entière qui était sous le gouvernement des Pères jésuites », touchant l'autorité de la Vulgate : *Die 17 januarii 1576. Congregatio generalis per S. L. A. S. Montald. Sixt. Caraf. censuit nihil posse asseverari quod repugnet vulgatæ latinæ editioni, etiam quod esset sola periodus, sola clausula, vel membrum, sive vox, vel dictio sola, vel syllaba iotave unum.* « Leo Allatius, qui a produit cet acte, continue R. Simon, prétend aussi qu'on est obligé de s'y soumettre entièrement et que c'est un crime de ne pas obéir à la sacrée Congrégation générale. Mais il y a de l'apparence que cette déclaration n'a jamais fait loi, même dans Rome, aussi bien que plusieurs autres déclarations de la même Congrégation, puisque le Card. Palavicini y est tout à fait contraire dans son Histoire du concile de Trente, et qu'il a suivi exactement l'opinion de Véga, qui est condamnée en termes exprès dans cette déclaration. » Le Card. Franzelin (*De divin. trad. et Script.* 568) dit qu'on n'a pas retrouvé

un mot, une phrase incidente, ou même un verset sans importance dogmatique ou historique ; on reconnaît qu'il peut y avoir et qu'il y a dans la Bible de légères omissions ou des interpolations, et des passages de la Vulgate qui rendent imparfaitement l'original. Mais un grand nombre de théologiens catholiques établissent une distinction entre les textes dogmatiques et les textes non dogmatiques ; ils prouvent, par des raisonnements d'ordre spéculatif, que tous les textes dogmatiques renfermés actuellement dans la Vulgate doivent ou ont dû exister dans l'original à l'endroit même où ils se trouvent dans la version latine, de telle sorte que ces passages se correspondent, quant à la substance, dans le texte primitif et dans la traduction. C'est en partant de ce principe, que l'on a essayé de démontrer a priori l'authenticité du fameux verset des trois témoins célestes, dans la première Épître de saint Jean. Mais, en prenant le décret de Trente dans le sens que lui ont donné ses auteurs, en évitant d'attribuer à certains mots importants une signification qu'ils n'avaient pas dans la pensée des Pères du concile, on arrive à des conclusions notablement différentes.

L'assemblée de Trente, nous l'avons vu, avait eu d'abord l'intention de définir simplement le catalogue des Livres saints et leur canonicité. Quelques membres ayant insisté pour que l'on mentionnât dans le décret trois passages évangéliques dont l'authenticité avait été contestée, la majorité ne fut pas de leur avis, soit qu'elle ne voulût pas attirer l'attention de tous les catholiques sur des points qui, jusqu'alors, avaient été débattus entre les savants, soit qu'elle ne trouvât pas la question assez mûre pour en faire l'objet d'une décision formelle ; mais on résolut de garantir ces passages contre les at-

ce document dans les archives romaines et que peut-être il n'est pas authentique : *Ceterum si vere aliquando prodiit, intelligi debet prohibere, ne quid asseratur repugnans editioni vulgatæ in rebus fidei et morum.*

taques, en proclamant d'une manière générale la canonicité des livres et de toutes leurs parties. Ce procédé montre évidemment que le concile ne voulait pas discuter les problèmes particuliers de critique textuelle, mais établir un principe au moyen duquel on résoudrait les difficultés de ce genre qui se présentaient alors, ou qui pourraient se présenter dans la suite. Le principe consacré par la définition conciliaire est celui-ci : sont canoniques tous les livres et parties de livres qui sont lus traditionnellement dans l'Église catholique et conservés dans l'ancienne Vulgate latine. Par le mot « parties » le concile entend certainement des morceaux notables de l'Écriture, comme sont les trois fragments qui avaient attiré son attention. Quant à faire la moindre distinction entre les textes dogmatiques et les autres, c'est à quoi le concile ne paraît pas avoir seulement pensé. Le criterium de canonicité pour toutes les parties et tous les textes de l'Écriture, quels qu'ils soient, est la lecture traditionnelle dans l'Église catholique et la présence dans l'ancienne Vulgate. Appliqué aux trois passages qui ont été mis en cause dans les délibérations du concile, ce double criterium en consacre indubitablement la canonicité ; car ces passages ont toujours été, ce semble, en possession de la lecture ecclésiastique et ils ont existé de temps immémorial dans la Vulgate latine. Il convient néanmoins d'observer, pour ces fragments comme pour les livres complets, que la question d'origine et d'authenticité ne se confond pas avec la question de canonicité. On peut regarder comme un point de foi que les fragments évangéliques spécialement visés par les Pères de Trente sont canoniques et, par suite, sont l'œuvre d'auteurs inspirés ; mais il n'est pas de foi qu'ils sont respectivement de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean. L'authenticité des Évangiles étant supposée, c'est l'affaire du critique de démontrer si ces morceaux appartiennent à la rédaction première des livres où on les rencontre aujourd'hui. Pour le fragment de saint Luc, cette dé-

monstration ne se heurte pas à de graves difficultés. Peut-être n'en est-il pas de même pour les deux autres morceaux. Quoi qu'il en soit, l'inspiration n'exclut pas la collaboration de plusieurs auteurs à un même ouvrage. Le livre des Proverbes n'est pas tout entier de la même main. Les discours d'Élihu, dans le livre de Job, semblent avoir été ajoutés après coup à l'œuvre primitive. Les fragments deutérocanoniques d'Esther n'appartenaient certainement pas à la rédaction première du livre ; on peut, avec beaucoup de vraisemblance, en dire autant des fragments de Daniel : le concile de Trente les tient néanmoins pour sacrés et canoniques. C'est même spécialement en vue de ces fragments, que l'on a mis dans le décret la formule : « comme ils sont dans l'édition vulgate (1) » ; les mots : « avec toutes leurs parties », visant avant tout les fragments contestés du Nouveau Testament. Si la finale de saint Marc, par exemple, avait été jointe au second Évangile par un homme ayant autorité pour introduire et faire accepter cette modification au texte original du livre, c'est-à-dire par un apôtre ou un disciple immédiat du Seigneur (2), en sorte que l'on expliquerait à la fois l'origine et le succès du fragment, les difficultés que présente son rapport avec le contexte, et les doutes qu'il a soulevés, on ne voit pas en quoi l'autorité du livre et celle du fragment seraient compromises. Le critique a donc le droit d'examiner ces problèmes avec une certaine liberté, et il ne faudrait pas se presser de condamner un exégète qui mettrait quelque hésitation à soutenir que tel ou tel fragment scripturaire est du même auteur que le corps du livre où on le lit aujourd'hui.

Le décret du concile touchant l'authenticité de la Vulgate latine ne comporte pas non plus une application rigoureuse aux moindres passages du texte, ou plutôt il n'a pas le sens dogmatique et la portée que beaucoup d'auteurs ont voulu

(1) V. *C. A. T.* 204.
(2) V. *supr.* p. 36 et 39.

lui donner. On raisonne ordinairement sur ce mot d'*authenticité* comme si, dans la pensée des Pères de Trente, il avait pour objet premier et direct de marquer la conformité de la Vulgate avec les textes originaux de l'Écriture, et l'on suppose que le concile a déterminé d'une manière très précise, bien qu'implicite, le degré de cette conformité. S'il y avait là autre chose que des hypothèses, on devrait dire que le concile a placé une déclaration doctrinale dans un décret que lui-même regardait comme disciplinaire. On sait en effet que l'assemblée de Trente poursuivait en même temps l'extirpation des erreurs et la réforme des abus : elle a rejeté les erreurs concernant l'autorité et la canonicité des Livres saints, dans le décret *De canonicis scripturis ;* elle combat les abus relatifs à la publication, à l'usage et à l'interprétation de la Bible, dans le décret *De editione et usu librorum sacrorum.* Le titre même de ce dernier document fait bien entendre qu'il s'agit d'une question pratique. Or, cette question, pourautant qu'elle concerne la Vulgate latine, se ramène aux simples termes que voici : étant donnée la confusion occasionnée par le grand nombre de versions latines qui ont été publiées dans ces derniers temps, n'est-il pas d'une utilité majeure que l'Église adopte une version qui soit son texte officiel et qui doive être employée, à l'exclusion de toute autre, comme base de l'enseignement pastoral et théologique ? C'est à ce point de vue disciplinaire, et non au point de vue de la valeur absolue ou relative des textes et des versions de l'Écriture, que le concile s'est placé lorsqu'il a déclaré la Vulgate authentique : les termes du décret (1) et les renseignements fournis par les

(1) *Insuper eadem sacrosancta synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiæ Dei, si ex omnibus latinis editionibus quæ circumferuntur, sacrorum librorum, quænam pro authentica habenda sit innotescat : statuit et declarat ut hæc ipsa vetus et vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus*

Acta (1) ne laissent pas le moindre doute à cet égard. Pour couper court à un abus très réel, le concile choisit donc une version, ou plutôt il déclare officiellement retenir l'ancienne Vulgate, non qu'elle soit à tous égards meilleure que telle ou telle des traductions modernes, mais « parce qu'elle est recommandée par l'usage des siècles. » Il aurait pu adopter une autre version, ou bien charger quelques savants d'en préparer une, qu'il aurait ensuite autorisée ; mais il a pensé, avec juste raison, que l'introduction d'un texte nouveau présenterait, dans les circonstances où l'on se trouvait, plus d'inconvénients que d'avantages. En proclamant l'authenticité de la Vulgate, il a donc simplement décidé que cette version devrait

et expositionibus, pro authentica habeatur ; et ut nemo illam rejecere quovis prætextu audeat vel præsumat. Conc. Trid. S. IV, *Decr. de edit. et usu sacr. librorum.*

(1) Dans le rapport présenté à la congrégation générale du 17 mars, sur les abus concernant l'Écriture, on lit : *Primus abusus est habere varias editiones sacræ Scripturæ et illis velle uti pro authenticis in publicis lectionibus, disputationibus et prædicationibus. — Remedium est : habere unam tantum editionem, veterem scilicet et vulgatam, qua omnes utantur pro authentica in publicis lectionibus, disputationibus et prædicationibus, et quod nemo illam rejicere audeat, aut illi contradicere ; non detrahendo tamen auctoritati puræ et veræ interpretationis Septuaginta interpretum, qua nonnunquam usi sunt apostoli ; neque rejiciendo alias editiones, quatenus authenticæ illius Vulgatæ intelligentiam juvant.* Theiner I, 64. Cf. *C. A. T.* 210-211. La liberté du choix résulte de la manière dont la question fut introduite. Dans la congrégation du 1er mars, *Motulanus primum statuendum censuit qua editione s. synodus uti velit ; deinde videri poterunt qui in ea sunt abusus. Possent eligi probi viri, docti in lingua hebræa et græca, quibus ea cura demandaretur, et illi postea aliis patribus referrent in congregatione generali. Ibid.* 62. Quant au sens du mot *authentique*, il résulte clairement de la proposition qui fut faite aux Pères dans la congrégation générale du 3 avril : *An placeret haberi unam editionem veterem et vulgatam in unoquoque idiomate, græco scilicet, hebræo et latino, qua omnes utantur pro authentica in publicis lectionibus etc. Ibid.* 83. La majorité ne jugea pas à propos de déclarer authentique, c'est-à-dire d'adopter officiellement une édition de la Bible hébraïque et de la Bible grecque.

être considérée comme la Bible officielle de l'Église catholique, sans préjudice de l'autorité qui appartient aux textes originaux de l'Écriture ou à la version des Septante, et sans porter même sur la valeur des autres versions latines un jugement défavorable. L'Église romaine ne pouvait pas sans doute adopter pour son usage ordinaire le texte hébreu de l'Ancien Testament et le texte grec du Nouveau ; et, à supposer que les traductions d'Érasme et autres savants de l'époque fussent, dans plusieurs détails, meilleures que la Vulgate, elle avait néanmoins d'excellentes raisons de leur préférer celle-ci.

La déclaration d'authenticité implique, il est vrai, d'une manière générale et quant à la substance des choses, la conformité de la Vulgate avec les textes primitifs de la Bible. Le concile de Trente n'aurait pu faire de la Vulgate le texte officiel de l'Église, si cette version avait été substantiellement corrompue. Mais ce qui montre bien qu'il n'entendait pas dans un sens trop absolu la conformité de la Vulgate avec les textes originaux, c'est qu'il ne voyait pas d'inconvénient à déclarer authentiques, aussi bien que la Vulgate, une édition du texte hébreu de l'Ancien Testament et une édition de la Bible grecque. Comme on n'avait pas l'intention de remanier arbitrairement les documents, le vote de cette proposition aurait eu pour effet de donner à l'Église trois textes authentiques, qui n'auraient pas différé quant à la substance, mais où l'on aurait pu compter d'innombrables divergences de détails, dont plusieurs auraient été certainement notables et auraient porté sur des textes dogmatiques plus ou moins importants. Si le concile n'acquiesça pas au projet qui lui était soumis, ce ne fut pas à cause de l'inconvénient qui vient d'être signalé, mais parce que l'on jugea suffisant pour les besoins du moment de déclarer authentique une version latine. En approuvant celle-ci, les Pères décident qu'on en fera une édition correcte. Ils reconnaissent, en effet, au

cours de leurs délibérations, que la Vulgate est fort altérée dans les manuscrits. Le second abus auquel ils ont voulu remédier par leur décret est justement la corruption du texte dans les exemplaires (1). Ils décident que l'on s'efforcera de rétablir la Vulgate dans sa pureté première. Toutefois le concile ne se charge pas de l'exécution et prie le Saint-Père de prendre les mesures convenables pour mener à bonne fin l'édition désirée (2). Mais quelle est, dans ces conditions, la Vulgate approuvée par le décret? Ou le concile approuve la version latine telle qu'elle existe dans les exemplaires courants, et, s'il entend la canoniser jusque dans les moindres détails, il approuve sciemment un texte altéré, ce qui est absurde à supposer; ou bien il approuve et déclare absolument conforme aux textes primitifs une édition qui n'existe pas encore, ce qui n'est guère plus raisonnable; ou bien enfin son approbation ne vise pas directement la conformité dont on parle et l'implique seulement en général et quant à la substance des choses, en sorte que cette conformité existe déjà dans la Vulgate, au moment où le décret est porté, bien qu'elle doive être plus parfaite dans l'édition corrigée.

Il suit de là que le concile n'a pas défini expressément l'au-

(1) *Secundus abusus est corruptio codicum, qui circumferuntur, hujus vulgatæ editionis.* Theiner, I, 65.

(2) *Remedium est ut expurgatis et emendatis codicibus restituatur christiano orbi pura et sincera vulgata editio a mendis librorum qui circumferuntur. Id autem munus erit S. D. N., quem s. synodus humiliter exorabit, ut pro ovibus Christi suæ Beatitudini creditis, hoc onus ingentis fructus et gloriæ, sui ipsius animi magnitudine dignum suscipiat; curando etiam ut unum codicem græcum, unumque hebræum quoad fieri potest correctum habeat ecclesia sancta Dei. Ibid.* Il s'agit donc avant tout d'avoir une bonne édition des Livres saints, soit dans les textes originaux, soit dans les versions grecque et latine. On voit par le compte-rendu des délibérations que certains Pères croyaient à l'inspiration de la Vulgate. Mais cette opinion de quelques particuliers a été sans influence sur la décision prise et sur la rédaction du décret.

thenticité de la Vulgate, si l'on donne au mot *définir* le sens absolu de jugement dogmatique et au mot *authenticité* le sens moderne de conformité aux textes originaux. Cette authenticité n'est ni constatée ni définie dans le décret sur l'édition et l'usage des Livres saints. Le concile a véritablement créé l'authenticité dont il parle, puisque c'est en vertu de sa décision que la Vulgate est la seule version latine autorisée officiellement dans l'Église : l'authenticité ainsi entendue n'est ni un dogme, ni un fait dogmatique, c'est un fait disciplinaire et administratif, un état légal constitué au profit de la Vulgate (1). Quant à la conformité substantielle de cette version avec les textes originaux, elle est garantie seulement d'une manière implicite par le décret dogmatique relatif au canon, où il est dit que l'on doit recevoir pour sacrés et canoniques les livres entiers, comme ils sont dans la Vulgate latine, et par le fait que l'Église choisit la Vulgate pour son texte officiel.

Avouons donc franchement que le concile de Trente ne s'est pas prononcé, on pourrait presque dire qu'il a évité de se prononcer sur les menues questions de critique textuelle où certaines personnes voudraient le faire intervenir, sans se douter qu'elles pourraient le compromettre. Il n'avait ni le temps ni les moyens de pourvoir à ces détails, et il n'était pas obligé d'y entrer. Assuré qu'il existe une conformité suffisante entre les Écritures originales et la Vulgate, et que celle-ci ne contient aucune erreur sur les matières de foi et de morale, en sorte qu'elle peut servir de base à l'enseigne-

(1) « Le décret *Insuper* n'est pas dogmatique, mais uniquement disciplinaire... ; le mot de définition, *definit, docet*, ne s'y trouve pas ; le mot... *authentica...* (a un) sens purement administratif ; enfin... la prohibition faite de rejeter la Vulgate sous un prétexte quelconque, *quovis prætextu*, n'a pas davantage le caractère et l'efficacité d'une définition dogmatique. » Dr J. Didiot, *Commentaire traditionnel de la IV sess. du conc. de Trente*, *Rev. des sciences ecclés.* 1890, p. 200.

ment ordinaire de l'Église, il a adopté la Vulgate à l'exclusion des versions latines plus récentes (1) ; sachant d'autre part que le texte de la Vulgate ne s'est pas conservé pur de toute altération, il émet le vœu qu'on le corrige et s'en rapporte à la sollicitude du saint Père pour l'exécution de ce travail. Mais il ne faut pas lui demander s'il y a quelque passage dogmatique interpolé dans la Vulgate. Que cela soit ou non, le concile n'en veut rien savoir et beaucoup de ses membres, très probablement, n'en savaient rien. Ce dont le concile est persuadé, c'est que, si de telles interpolations se sont introduites au cours des siècles dans la Bible latine, elles ne sont pas de nature à modifier ou altérer la doctrine contenue dans les textes authentiques : du reste, il appartient aux savants de profession d'examiner si tel verset, telle phrase ou membre de phrase ont été ajoutés, omis ou altérés dans les livres ecclésiastiques.

La Vulgate de Sixte V et de Clément VIII n'affecte pas davantage la prétention d'être infaillible jusque dans les détails. Ceux qui furent chargés d'en préparer l'édition ne visèrent pas à autre chose qu'à rétablir, autant que possible, dans sa pureté première le texte hiéronymien, et, par conséquent, ils ne songèrent pas à éliminer les imperfections qui pouvaient exister, qui existaient, dans la Vulgate traduite ou corrigée par saint Jérôme. Le but restreint qu'ils poursuivaient ne fut même pas atteint : ils ne l'ignoraient pas eux-mêmes, et il est impossible aujourd'hui de le contester. L'édition de la Bible clémentine n'a été accompagnée d'aucune déclaration doctrinale. Il est dit seulement, dans la préface

(1) C'est ainsi que Pallavicini a compris l'authenticité de la Vulgate et le décret *Insuper*. V. *Hist. conc. Trid.* VI, 17, n. 4, et le commentaire donné au texte de Pallavicini par le Dr J. Didiot, *op. cit.* p. 287 et suiv. On peut voir aussi dans Cornely, *op. cit.* I, 445, les témoignages parfaitement concordants de Salmeron (*Comment. in Evang. Prolegom.* 3, p. 24) et de Véga (*De justificatione* XV, 9), théologiens du concile.

au lecteur, qu'on a mis beaucoup de soin à la corriger, et que, si elle n'est pas parfaite, elle est du moins meilleure que les éditions antérieurement publiées (1). La question du rapport de la Vulgate avec les textes originaux reste donc dans l'état où l'a laissée le concile de Trente.

Sur quels points particuliers et dans quelle mesure la Vulgate s'éloigne-t-elle des textes originaux de l'Écriture? Contient-elle beaucoup d'omissions et d'interpolations ? Quelle est la nature des unes et des autres ? Ce sont là des problèmes très complexes, mais des problèmes de fait et non de théorie : on ne peut les résoudre par des raisonnements plus ou moins logiquement déduits d'une formule dogmatique. Le verset des trois témoins célestes est devenu, en ces derniers temps, comme le champ clos où les théologiens essaient de rompre des lances avec les critiques (2). D'après ce qu'on vient de voir, il n'y a pas lieu de faire intervenir dans cette affaire l'autorité du concile de Trente, et il s'agit uniquement de savoir si le verset contesté offre à la critique des garanties suffisantes d'authenticité, s'il a été lu traditionnellement dans l'Église, s'il était dans l'ancienne Vulgate latine, et depuis quel temps on l'y rencontre. Le résultat de l'enquête permet de conclure, avec une certitude morale, que le verset des trois témoins célestes est une interpolation. Mais il y a encore d'autres passages auxquels on ne songe guère, parce qu'ils sont moins importants que celui-là, et qui présentent le même

(1) *Accipe igitur, christiane lector..., veterem ac vulgatam sacræ Scripturæ editionem, quanta fieri potuit diligentia castigatam : quam quidem sicut omnibus numeris absolutam pro humana imbecillitate affirmare difficile est, ita ceteris omnibus quæ ad hanc usque diem prodierunt emendatiorem purioremque esse, minime dubitandum.*

(2) L'abbé P. Martin, mon savant et regretté maître, a discuté l'authenticité de ce verset dans son cours (autographié) de 1889 (*Introd. à la crit. text. du N. T., partie pratique*, V). Ses conclusions très scientifiques, très modérées, ont soulevé de plusieurs côtés des objections auxquelles il a cru devoir répondre.

caractère d'interpolations dogmatiques. Le livre de l'Ecclésiastique en contient quelques-uns (1). On pourrait aussi considérer comme de véritables interpolations les passages où le traducteur latin a introduit une idée étrangère à son texte, par exemple, l'endroit d'Isaïe (2) où il est dit : « Son sépulcre sera glorieux », en parlant du Messie, au lieu de : « Sa demeure sera honorée » ; et celui de Job (3) où nous lisons : « Je sais que mon Rédempteur vit et que je ressusciterai au dernier jour », alors que l'original ne contient pas la moindre allusion messianique et, très probablement, ne parle même pas de la résurrection des morts (4). Que les commentateurs discutent librement le sens et la valeur de ces textes ! Laissons ouvertes les questions que l'Église n'a pas voulu décider ! Le concile de Trente a donné à l'exégèse biblique des règles très sages, qui, bien loin d'entraver son développement normal, le dirigent et peuvent servir à le favoriser : ne les transformons pas en chaînes de fer qui condamneraient la science catholique à une immobilité stérile.

(1) V. en particulier *Eccli.* XXIV, 45, prophétie de la descente du Christ aux enfers, étrangère au texte grec et introduite en dépit du contexte dont elle fausse le sens.

(2) *Is.* XI, 10.

(3) *Job.* XIX, 25.

(4) V. Bickell, *Carmina V. Testamenti*, 165.

CHAPITRE II

LE CANON DU NOUVEAU TESTAMENT DEPUIS LE CONCILE DE TRENTE

Chez les catholiques, la définition du concile ne permet pas de mettre en question la canonicité d'un livre quel qu'il soit du Nouveau Testament, et l'on peut dire que, pour nous, l'histoire du canon finit à la promulgation du décret *De canonicis Scripturis*. Mais il est intéressant de voir comment la définition a été comprise, et de quelle manière on a interprété les faits anciens concernant la formation du recueil scripturaire. De même, il convient de dire comment s'est conservée dans les sectes séparées, chez les schismatiques orientaux et chez les protestants, la collection du Nouveau Testament.

Section première. — Le canon du Nouveau Testament dans l'Église catholique.

On a vu déjà, par l'histoire du canon de l'Ancien Testament (1), que l'entraînement de la polémique avec les pro-

(1) V. *C. A. T.* 222-223.

testants exerça une certaine influence sur l'interprétation du décret de Trente concernant le recueil des Écritures canoniques. Nous ne reviendrons pas ici sur la portée de la définition conciliaire en ce qui regarde l'autorité des livres inspirés. L'opinion de Lamy et de Jahn, qui maintenaient une différence d'autorité entre les protocanoniques et les deutérocanoniques, s'appliquait surtout aux livres de l'Ancien Testament : nous avons dit assez clairement que cette opinion, sans être en opposition directe avec le décret de Trente, n'est pas mieux fondée en théologie qu'en critique, si on l'entend rigoureusement dans le sens de ceux qui l'ont professée (1).

L'enseignement du concile touchant l'origine des livres inspirés, et son décret sur la Vulgate latine n'ont jamais, que je sache, été expliqués dans un sens trop large par les théologiens catholiques du XVI[e] et du XVII[e] siècle ; mais ils ont eu souvent des défenseurs qui, par opposition aux nouveautés du protestantisme, ont exagéré la portée des déclarations que l'assemblée de Trente avait faites touchant la provenance des Livres saints et l'authenticité de la Vulgate.

Contre les doutes ou les négations de Luther et de ses premiers disciples, on affirma d'abord énergiquement l'authenticité de toutes les Écritures jadis contestées, et, pour la démontrer, on s'appuya parfois sur des arguments fragiles, pas plus fragiles néanmoins que n'étaient souvent les objections ; on atténua les témoignages anciens qui n'étaient pas favorables à la thèse conservatrice, ou bien on les expliqua d'une manière défectueuse. Il y a même certaines de ces réponses qui ont acquis, en quelque sorte, droit de cité dans l'apologétique chrétienne et n'en sont pas moins d'une valeur très contestable.

Ainsi, depuis le concile de Trente, nos théologiens ont été

(1) V. *C. A. T.* 212-215, 232-234.

unanimes à reconnaître, en même temps que la canonicité, l'authenticité de l'Épître aux Hébreux ; mais il y a eu dans cette unanimité des nuances qui méritent d'être signalées. « C'est une hérésie, dit Melchior Canus, de ne pas mettre l'Épître aux Hébreux parmi les Écritures canoniques, et il est au moins téméraire d'avoir des doutes au sujet de son auteur, lequel, d'après les témoignages les plus certains est évidemment Paul (1). » Et Melchior Canus supplée au silence de l'ancienne tradition latine en citant les fausses Décrétales d'Anaclet et d'Hygin ; il s'écrie dans un mouvement de sincère indignation : « Voilà quinze cents ans que l'Église lit cette Épître sous le nom de Paul, et nous oserions douter d'un fait que tous les catholiques depuis tant de siècles ont cru sans hésiter (2) ! » Il trouve que saint Jérôme, dans la lettre à Dardanus, attribue à saint Paul l'Épître aux Hébreux (3) ; il fait intervenir l'autorité du concile de Nicée, qui a dû s'occuper de la question, puisque saint Thomas le dit (4). Bellarmin se sert des mêmes arguments. Saint Clément de Rome est constamment cité comme favorable à l'authenticité paulinienne de l'Épître, parce que, n'ayant pas le texte de sa lettre aux Corinthiens, on interprétait dans le sens d'une citation expresse et nominale le témoignage d'Eusèbe, d'après lequel Clément a employé l'Épître aux Hébreux. « Deux ou trois Latins seulement, dit Bellarmin, ont douté que cette Épître fût de Paul, et cela n'est pas suffisant pour balancer le suffrage explicite de tous les autres : Clément de Rome est plus ancien que Caius ; Clément d'Alexandrie, que Tertullien ; et Denys

(1) *Dé loc. theol.* II, 11, *supr. cit.* p. 252.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ep. ad Hebræos recepta est in concilio Nicæno, ut auctor est D. Thomas in commentariis super eamdem. Rem vero adeo gravem vir sanctus non adstrueret, nisi compertum habuisset. Ibid.* c. 9, (*C. T.* I. 106). De même, Bellarmin. *De verbo Dei*, I, 17 (*Controv.* I, 49).

l'Aréopagyte est plus ancien que tous les deux (1). Il a soin néanmoins, comme Canus (2), d'observer que, si l'Épître aux Hébreux était de Luc ou de Barnabé, elle n'en serait pas moins canonique (3). Baronius († 1607) déclarait simplement qu'Eusèbe avait menti, et que saint Jérôme s'était trompé, en disant que la tradition latine ne recevait pas l'Épître aux Hébreux (4). Richard Simon lui-même est très précautionné sur ce point. « L'Épître aux Hébreux, dit-il, semble avoir été contestée dans l'antiquité, principalement dans les Églises d'Occident, dont quelques-unes ont refusé de la lire dans les assemblées publiques » ; mais « on doit compter pour rien l'autorité de ces écrivains occidentaux (qui ne recevaient pas l'Épître) puisque saint Clément, évêque de Rome, qui a vécu avant eux, l'a citée » ; l'opinion qui rapporte cette lettre à saint Paul « était fondée sur une ancienne tradition des Églises » ; on peut croire « avec Origène qu'elle a été composée en grec par quelqu'un des scribes ou interprètes de saint Paul, à qui toute l'antiquité l'a attribuée à cause de la grandeur de ses pensées (5). » Si l'antiquité n'a pas eu d'autre motif que celui-à, on peut le trouver insuffisant, et Richard Simon ne s'est pas fait illusion à cet égard. Il paraît avoir évité soigneusement de formuler un doute qui, au moment où il écrivait, aurait fait grand scandale, puisque Bossuet voyait « le torrent

(1) *Non debet duorum aut trium Latinorum dubitatio anteponi certissimæ confessioni omnium aliorum... Respondeo inepte dici vetustatem de hac epistola dubitasse, cum unum solum Caium ex Græcis et duo vel tres ex Latinis proferre possent, cum nos contra tot pontifices, tot concilia ... pro nobis habeamus. Et si de antiquitate, non de multitudine agatur, antiquior est Clemens Romanus Caio etc. De verbo Dei* I, 17, *supr. cit.*

(2) *Supr. cit.* p. 274.

(3) *Sed quando etiam aut Lucæ, aut Barnabæ esset, apostolici vir. esset, nec apostolica auctoritate carere deberet. Ibid.*

(4) *Annales eccles.* ad an. C. 60, n. 43. V. à ce sujet R. Simon, *Histi crit. du N. T.*, c. 16, p. 174-176.

(5) *Hist. crit. du N. T.* c. 16, p. 171-174.

des Pères latins comme des grecs citer l'Épître aux Hébreux comme canonique, dès le temps de saint Jérôme et auparavant (1)! » Richard Simon pense que certaines Églises d'Occident ont pu retirer l'Épître aux Hébreux de l'usage public à cause des novatiens. D. Calmet (2) répète cette explication sans la rendre plus soutenable ; et c'est en vain que certains modernes ont joint aux novatiens les montanistes. On a dit que les écrivains ecclésiastiques n'avaient plus cité cette Épître parce que les hérétiques en abusaient ; que certaines Églises avaient cessé de la lire pour la même raison, sans l'exclure pour cela du canon, et qu'un petit nombre d'individus sans autorité avaient pris de là occasion d'en contester l'origine paulinienne et la canonicité (3). Mais force nous est de recon-

(1) Lettre à Leibniz, du 1er août 1701, n. 50.

(2) *Commentaires*, VIII, 629 (*in-fol.* Paris, 1726).

(3) Voici les conclusions du card. Franzelin (*De div. tradit. et Script.* 508), touchant le crédit de l'Ép. aux Hébreux dans l'ancienne Église latine : *In Occidente eadem* (*epistola*) *continebatur semper* (?) *inter libros s. Scripturæ, et in omnibus catalogis occidentalibus* (et le canon de Muratori ?) *æque ac in orientalibus numerata est inter libros canonicos. Propter abusum tamen montanistarum et novatianorum III sæculo, aliqui scriptores catholici occidentales* (où sont les écrivains latins qui l'ont citée au IIIe siècle ?) *libentius abstinebant ab appellationibus ad illam, alicubi etiam cautius legebatur* (c'est-à-dire qu'on ne la lisait pas du tout, ni à Rome ni à Carthage) *in ecclesia. Inde nonnulli eam alteri quam Paulo tribuere malebant* (caprice d'Irénée, de Tertullien, de Caius, d'Hippolyte !) *non traditione sed argumentis nisi internis* (erreur ; ce sont les Alexandrins qui ont fait les premiers des observations sur la forme de l'Épître ; les Occidentaux ne discutent pas l'origine de l'Épître ; ils savent ou croient savoir d'où elle vient) ; *tum aliqui etiam canonicam auctoritatem in quæstionem vocabant, qui nec multi nec magnæ auctoritatis esse poterant, cum nullus scriptor supersit qui ita senserit, sed id unice proditum sit ab aliis* (erreur plus grave : ce sont les Églises qui n'avaient pas l'Épître dans leur canon, et ne songeaient pas à l'y mettre, parce qu'elles ne la croyaient pas de s. Paul). *Alqui talis ab externa occasione* (?) *postliminio superveniens* (?) *œconomia et aliquorum* (?) *dubitatio* (?) *profecto traditionem apostolicam* (?) *et persuasionem communem* (?) *inturbare non poterat.* Cf. Cornely, *Introductio*, III, 530.

naître, avec tout le respect qui est dû aux auteurs de ces assertions, que l'histoire ainsi entendue est en contradiction avec la vérité des faits. Le cas de l'Épître aux Hébreux n'est pas le même que celui de l'Apocalypse. Le montaniste Tertullien n'emploie pas cette Épître comme un livre canonique ; il sait pertinemment qu'elle n'est pas, et il ne soupçonne pas qu'elle ait jamais été dans le canon romain ni dans le canon africain. Croit-on que saint Irénée et saint Hippolyte auraient abandonné une Épître de saint Paul à cause de l'abus qu'en aurait fait la première secte venue ? N'est-il pas évident que tous les témoignages occidentaux, entre l'an 170 et l'an 220, supposent ou placent expressément l'Épître aux Hébreux hors du recueil scripturaire, parce qu'on n'y voit pas un écrit apostolique ? L'attitude des communautés occidentales à l'égard de cette Épître n'a qu'une explication plausible : c'est que l'Église romaine, ayant connu, avant la fin du 1er siècle, l'Épître aux Hébreux, ne l'a pas connue comme œuvre de saint Paul ; elle a su ou pensé savoir de science certaine que cette lettre était d'un autre personnage, lequel n'était pas un apôtre. Était-ce Barnabé, comme l'affirme Tertullien ? Nous l'ignorons. Si Clément de Rome, ou seulement saint Irénée avait attribué expressément l'Épître à Barnabé, on peut dire que la question d'origine serait tranchée en faveur de la tradition romaine contre celle d'Alexandrie. Le fait que les Alexandrins ont donné à Barnabé une épître qui n'est pas de lui pourrait venir de ce qu'ils avaient commencé par lui prendre, sans s'en douter, un écrit qui lui appartenait. Mais, dans l'état des documents, voici comment se résument les données du problème qui nous occupe en ce moment : durant les trois premiers siècles, à Rome et en Occident (1), l'on sait ou croit savoir que l'Épître aux Hébreux est d'un autre personnage que saint

(1) On pourrait même joindre aux Églises d'Occident celles d'Asie Mineure, puisque s. Irénée n'attribue pas à s. Paul l'Ép. aux Hébreux.

Paul ; à Alexandrie, on sait ou croit savoir qu'elle est de l'Apôtre. Si nous en connaissions avec certitude les premiers destinataires, nous saurions aussi laquelle de ces deux traditions a le plus de valeur, et si Rome a été en mesure d'être mieux renseignée qu'Alexandrie. Il y a bien certaines chances pour que l'Épître aux Hébreux ait été composée à Rome ou adressée à l'Église romaine, tandis qu'il n'y en a guère pour qu'elle été écrite d'Alexandrie ou adressée aux fidèles de cette ville, l'Église d'Alexandrie étant d'ailleurs moins ancienne que celle de Rome. La combinaison qui consiste à faire composer l'Épître par un disciple de saint Paul et à la faire expédier sous la responsabilité de l'Apôtre n'est pas fondée historiquement : l'ancienne tradition romaine ne l'a pas soupçonnée, et la tradition d'Alexandrie ne la connaissait pas non plus, avant que ses représentants, à partir de l'an 150, eussent remarqué les objections que l'on pouvait tirer du texte même de l'Épître contre son origine paulinienne. Ce n'est là qu'une hypothèse discutable et un expédient qui peut sembler insuffisant pour concilier les divergences de la tradition primitive. Il est donc permis de trouver imprudents les théologiens comme Catharin, Sixte de Sienne et d'autre plus récents, qui érigent en dogme l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux. Beaucoup plus sages sont ceux qui, après Melchior Canus, Bellarmin, Richard Simon, disent que la canonicité de l'Épître ne serait point compromise si l'on trouvait que Barnabé ou un disciple immédiat des Apôtres l'a composée (1).

(1) *Si quis (id quod fieri tamen unquam posse negamus) epistolam Paulo abjudicandam, unique ex ejus discipulis vel aliis viris apostolicis velut auctori attribuendam certis argumentis demonstraret, ejus canonicitas non læderetur, quippe quæ nequaquam ab apostolica ejus origine sed ab ejus inspiratione per Ecclesiam agnita sit repetenda. Quod si in canone duo Evangelia ab Apostolorum discipulis conscripta habemus, aliud esse apparet apostolicam originem, aliud divinam originem et canonicitatem.* Cornely, *op. cit.* III, 529.

Nous n'avons pas lieu d'insister ici sur la façon dont on a prouvé, depuis le concile de Trente, l'authenticité des Épîtres catholiques. Disons seulement que, l'auteur de la seconde Épître de saint Pierre se faisant connaître dans le corps même de la lettre comme le prince des Apôtres, beaucoup jugent, dans ce cas, l'authenticité du document impliquée dans sa canonicité. L'Épître contiendrait quelque chose de faux, dit-on, si elle n'était pas authentique, et, par conséquent, il serait erroné, pour ne pas dire hérétique, de contester qu'elle soit de l'apôtre Pierre (1). Cet argument théologique n'a peut-être pas toute la valeur qu'on lui reconnaît généralement parmi nous. La publication d'un écrit sous un nom supposé n'avait pas pour les anciens, surtout dans le milieu judéo-alexandrin, le caractère odieux de fraude et d'imposture qu'elle a maintenant pour nous. Rien n'était plus fréquent alors que l'usurpation d'un nom illustre pour faire valoir des idées que l'on ne croyait pas indignes d'un tel patronage. La Sagesse de Salomon, les écrits pseudonymes répandus comme venant de patriarches, de prophètes, d'apôtres, attestent la vogue et la durée de ce procédé littéraire. On sait qu'une Apocalypse a été attribuée à Pierre lui-même et qu'elle a joui d'un certain crédit en Orient. L'oubli où elle est tombée ne vient sans doute pas seulement de ce qu'on n'avait jamais perdu de vue le défaut de son origine, mais aussi de ce que la littérature apocalyptique est devenue suspecte aux chefs d'Église, à partir du IIIe siècle. C'est donc uniquement par les témoignages historiques et l'examen sérieux du texte qu'il convient de prouver l'authenticité de la seconde Épître de Pierre, comme celle des autres Épîtres apostoliques.

Les emprunts que l'Épître de saint Jude fait aux livres apocryphes sont demeurés une pierre d'achoppement pour les apologistes modernes, comme ils l'étaient pour les écrivains

(1) Melchior Canus, *op. cit*, II, 11 (*C. T.* I, 131) ; Bellarmin, *op. cit.* II, 18 (*Controv.* I, 55), etc.

ecclésiastiques de l'antiquité. Melchior Canus et Bellarmin croient, après Tertullien, Origène et saint Augustin, que la citation d'Hénoch vient réellement d'un livre qui aurait été écrit par le patriarche antédiluvien. Le livre aura été altéré : c'est pour cela qu'il n'a pas été reçu dans le canon ; mais le passage allégué par saint Jude est authentique. Richard Simon prend le parti de n'en rien dire (1). L'abbé Dupin trouve une explication assez ingénieuse : l'autorité de l'Épître n'est pas diminuée parce que saint Jude a puisé dans l'Assomption de Moïse et dans le livre d'Hénoch, et l'autorité des apocryphes n'est pas non plus établie par là : ces livres « peuvent contenir des vérités que saint Jude, inspiré de Dieu, a bien su connaître et distinguer. Il est vrai qu'il pouvait les dire de lui-même, sans citer des livres apocryphes ; mais comme ils étaient célèbres et estimés dans le monde, il a cru les pouvoir citer pour faire plus d'impression sur les esprits et donner plus d'horreur de ceux contre qui il écrivait (2). » Quelques modernes, répugnant à admettre qu'un auteur inspiré se soit servi d'apocryphes, et sachant d'ailleurs qu'il ne peut y avoir dans le livre d'Hénoch et dans l'Assomption de Moïse aucune partie authentique, ont avancé que saint Jude avait parlé d'après une tradition orale certaine (3). Cette hypothèse n'est pas moins invraisemblable que celle des anciens Pères. Pour Hénoch, il y a citation, et, pour le combat de saint Michel avec le dragon, il y a usage d'un apocryphe. Rien ne sert de lutter contre l'évi-

(1) Dans son *Hist. crit. du V. Testament*, l. I, c. 7 (p. 51), il dit cependant que toutes les traditions consignées dans les apocryphes ne sont pas fausses, « puisqu'il s'en trouve quelques-unes confirmées dans les livres du Nouveau Testament. S. Jude cite dans son Épître le livre d'Enoch qui était parmi les Juifs de son temps, et qui apparemment avait été composé par quelque Juif après le retour de la captivité. »

(2) *Discours préliminaire*, II, 231.

(3) Cornely, *op. cit.* III, 657 ; Vigouroux, *Manuel biblique* (7e éd.) I, 125.

dence. Le passage d'Hénoch est allégué parce qu'il revient au sujet traité par l'auteur de l'Épître ; et de même, celui de l'Assomption de Moïse, parce qu'il était possible d'en faire une application heureuse. Saint Jude, en employant ces livres ne les canonise pas ; mais on ne peut soutenir sérieusement qu'il les condamne ou qu'il ne s'en est pas servi.

On ne saurait davantage admettre, avec certains exégètes contemporains (1), que Caius n'a pas attribué l'Apocalypse à Cérinthe, le témoignage d'Eusèbe à ce sujet ne visant pas l'Apocalypse de saint Jean ; ou que Denys d'Alexandrie, parlant de ceux qui, avant lui, ont contesté l'authenticité de ce livre, n'a pas eu en vue Caius et d'autres auteurs catholiques, mais seulement des hérétiques (2).

Toutes ces questions gagneraient à être traitées au point de vue d'une critique prudente et éclairée, sans aucune préoccupation de polémique. Les conclusions auxquelles conduit un examen sincère des titres historiques des livres dont nous venons de parler, et en général de tous les écrits bibliques, ne sauraient porter atteinte à leur canonicité : on ne les compromet pas moins par une défense maladroite des opinions traditionnelles, qu'on ne pourrait le faire par des hypothèses un peu risquées touchant leur origine et les circonstances de leur composition.

L'intérêt de controverse et la réaction contre le protestantisme ont exercé sur l'interprétation des décrets de Trente concernant la Vulgate une influence plus sensible encore que

(1) Cornely, *op. cit.* III, 694. Le card. Franzelin, *op. cit.*, ne parle pas de Caius et il dit que Denys d'Alexandrie a le premier formulé un doute sur l'authenticité de l'Apocalypse.

(2) *Jamvero aio hos calumniatores* (ceux qui attribuaient l'Apocalypse à Cérinthe) *non fuisse homines Ecclesiæ catholicæ, sed hæreticos ; nihilominus hanc Dionysii narrationem fuisse unicam rationem Eusebio, cur Apocalypsim non certo et necessario inter libros* ὁμολογουμένους *ponendam esse significaverit.* Franzelin, *op. cit.* 509.

sur la conception historique du canon des Ecritures. L'autorité de la version latine avait été exagérée déjà par certains docteurs du moyen âge et même au concile de Trente par des gens qui déclaraient la Vulgate œuvre du Saint-Esprit, tout comme les écrits originaux de la Bible : opinion extrême, derrière laquelle on croyait trouver pour la théologie scolastique un abri commode et sûr. Le concile, nous l'avons vu, ne décida rien touchant le rapport de la Vulgate avec les textes originaux, si ce n'est une conformité générale qui exclut l'erreur en matière de foi et de mœurs ; et, en ce qui regarde l'autorité même de la version, il n'a rien prononcé dogmatiquement, se bornant, par mesure de discipline, à en prescrire l'usage dans la liturgie et l'enseignement public. Mais il se trouva des théologiens pour mettre dans l'explication des décrets conciliaires les théories absolues que l'assemblée de Trente n'avait même pas examinées.

Avant que le concile de Trente fût clos et que ses décrets eussent reçu l'approbation pontificale, une véritable terreur fut organisée en Espagne, par les partisans exclusifs de la Vulgate, contre ceux qui ne partageaient par leurs opinions. Des hommes respectables furent jetés dans les prisons de l'Inquisition et eurent à se défendre contre les accusations d'hérésie et d'impiété, pour avoir apprécié ou interprété librement le texte ecclésiastique. La parole demeura aux intransigeants (1). Le fameux Bannez, dans ses commentaires sur la Somme de saint Thomas, avoue ingénument qu'il aime mieux se taire que d'aborder un sujet aussi dangereux (2). On peut

(1) *Omnino fregit ea res multorum animos alieno periculo considerantium quantum procellæ immineret libere affirmantibus quæ sentirent. Itaque aut in aliorum castra transibant frequentes, aut tempori cedendum judicabant.* Mariana, *Pro edit. vulgata dissert.* 1 (Migne, *C. Script. S.* I, 589).

(2) *Scio quidem, si ab Ecclesia interrogarer, quid viva voce responderem : interim pio justoque silentio me contineo. In* I *part. S. Thom., ap.* Cornely, *op. cit.* I, 441.

se faire une idée de l'état de la question vers la fin du XVIe siècle et au commencement du XVIIe, par la dissertation du jésuite Mariana *Pro editione Vulgata*. Les arguments de parti ultra-conservateur y sont résumés d'après Titelman († 1553), Melchior Canus et les théologiens espagnols ; l'opinion des théologiens modérés, que soutient Mariana, est appuyée sur l'autorité de Véga (1) et de Lainez (2), général des jésuites, qui assistaient l'un et l'autre au concile de Trente, et elle est conforme à l'interprétation donnée par Pallavicini (3) aux décrets concernant le canon des Écritures et l'authenticité de la Vulgate. On disait, pour établir l'autorité absolue de la Vulgate et l'infaillibilité de ses auteurs, que le concile de Trente avait défini la canonicité des Livres saints et de toutes leurs parties, comme ils sont dans la Vulgate, c'est-à-dire la canonicité de la Vulgate elle-même jusque dans ses moindres détails ; que saint Augustin ne voulait pas admettre dans l'Écriture le plus léger mensonge, et que, par suite, il ne devait pas y avoir la moindre erreur dans la Bible latine ; que l'Église romaine, restée depuis le schisme grec seule dépositaire de la vérité, doit avoir une Bible exempte de toute erreur, comme étaient à l'origine les livres hébreux et le Nouveau Testament grec, sortant des mains de leurs auteurs (4) ; qu'on ne saurait faire de distinc-

(1) *De justificatione* XV, 9. L'ouvrage de Véga a été composé pendant le concile de Trente et imprimé d'abord à Venise en 1548.

(2) Témoignage oral. *Nobis idem sciscitantibus Romæ...*, non aliud responsum *dedit Jacobus Laines, etc.* Mariana, *op. cit.* 21 (*C. S. S.* I, 669).

(3) *Hist. concil. Trid.* VI, 17.

(4) Cet argument de Melchior Canus (*De locis*, II, 13) se retrouve dans Bellarmin, *De verbo Dei* II, 10 (*Controv.* I, 92). Bellarmin n'admet dans la Vulgate que des fautes de copiste : *Admittimus interpretem non esse prophetam et errare potuisse ; tamen dicimus eum non errasse in illa versione quam Ecclesia approbavit... Nec ita tamen (versionem) approbavit (Ecclesia) ut asseruerit nullos in ea librariorum errores reperiri, sed certos nos reddere voluit in iis*

tion entre les choses de la foi et celles qui y sont étrangères, vu que dans l'Écriture tout est de foi ; que si l'on oppose à la Vulgate les imperfections inhérentes à toute version d'un livre ordinaire, il en résultera que les écrits inspirés dont l'original est perdu seront d'une autorité incertaine. Mariana répond qu'un mot, une simple phrase ne sont pas précisément des parties de l'Écriture, de même qu'on n'appelle pas un cheveu une partie du corps ; et que le concile de Trente, en canonisant les livres et parties de livres, voulait garantir surtout les livres et fragments contestés par les hérétiques ; que si l'on ne veut pas admettre dans la Bible de l'Église la plus légère imperfection, l'on doit aller jusqu'à nier qu'il s'y trouve des fautes de copistes ; que l'Église romaine possède l'Écriture dans la Vulgate, mais qu'elle la possède comme il est possible de l'avoir dans une version, en sorte que la Vulgate a l'autorité des originaux quand elle leur est conforme, et n'a pas l'autorité d'Écriture divine dans la mesure où elle s'en écarte, l'intérêt de la religion étant d'ailleurs parfaitement sauf, puisque le texte ecclésiastique ne contient aucune erreur en matière de foi et de mœurs ; que tout sans doute est vrai dans l'Écriture, mais que, dans quantité de passages où aucun dogme particulier n'est exposé, l'interprète a pu se tromper comme tout homme, sans aucun dommage pour la foi ; enfin que, pour les livres dont l'original ne s'est pas conservé, l'ancienne traduction grecque tient lieu d'original (1). Cette dernière explication n'est pas fort satisfaisante, et l'auteur, avant de la donner, dit qu'il céderait volontiers à un autre le soin de réfuter l'objection. On lui accordera facilement que, pour l'Évangile de saint Matthieu et l'Épître aux Hébreux (2), le grec a la valeur d'un

præsertim quæ ad fidem et mores pertinent, nulla esse in hac versione interpretum errata. Ibid. 11.

(1) *Op. cit.* 23 (*C. S. S.* I, 676-680).

(2) Supposée écrite en hébreu. Ces livres auraient été traduits par Luc ou Clément. *Ibid.* (p. 680).

texte original ; mais pour les deutérocanoniques de l'Ancien Testament, sauf la Sagesse et le second livre des Machabées, la difficulté n'est pas résolue, et Mariana fait à ses adversaires une concession dont ils peuvent se prévaloir en faveur de la Vulgate. Il lui était cependant facile de dire que les fautes de traduction n'avaient pas eu pour conséquence, dans la la traduction grecque de ces livres plus que dans la Vulgate, une erreur en matière de foi. Les théologiens que Mariana réfute et Mariana lui-même subissent malgré eux l'influence du principe protestant qui fait de l'Écriture la règle immédiate de la croyance, et ils ne voient pas assez clairement que, d'après la théologie catholique, l'organe du Saint-Esprit est l'Église infaillible, ayant en main l'Écriture comme son bien propre, comme moyen d'enseignement, comme auxiliaire, et l'interprétant avec autorité ; d'où il suit que toute altération qui n'aboutit pas à introduire dans la Bible une erreur dogmatique ne compromet en rien l'économie de la révélation. C'est pour n'avoir pas compris cette vérité que Mariana se refuse à admettre dans la Bible des fautes qui soient impossibles à corriger. Il sait bien que le texte hébreu et le texte grec ont été altérés de bonne heure, que certaines fautes ont passé de là dans la Vulgate ; mais il n'en croit pas moins la Providence intéressée à empêcher qu'une erreur quelconque se soit glissée dans la Bible, sans qu'une version, des manuscrits ou témoignages anciens, des passages parallèles fournissent les moyens de la corriger. Celui qui croit à la possibilité d'une telle erreur mérite le dernier supplice (1).

(1) Bonfrère, qui interprète l'authenticité de la Vulgate dans le même sens que Mariana, ne veut pas qu'il se trouve dans la version une erreur proprement dite, même en ce qui n'est pas matière de foi. *Agnoscunt... plerique doctores... non... ea voce (authentica) removeri omnia errata et leviores defectus ex quibus nihil detrimenti in fide et moribus nasci potest... Addo tamen ego, videri hoc nomen authenticæ importare etiam aliquid amplius... (scilicet) nihil in ea esse quod aperte falsitatis vel contradictionis alicujus possit revinci, etiamsi*

Est pareillement digne de mort (1) celui qui nie l'authenticité du verset des trois témoins célestes, vu que c'est une partie de l'Écriture (2). Observons que Pallavicini, commentant le décret de Trente sur l'authenticité de la Vulgate, exclut seulement la possibilité d'erreurs indécouvrables « en ce qui touche aux vérités que Dieu voulait faire connaître à son Église et imposer comme certaines à la foi », ou « la possibilité d'erreur substantielle en matière de croyance (3) », et que l'idée d'une interpolation présentant un caractère doctrinal, mais conforme à l'enseignement traditionnel de l'Église, n'est pas en contradiction avec sa théorie, ni même avec celle de Mariana. Celui-ci n'a pas donné une attention suffisante à ce qui est dit dans le décret dogmatique relatif au canon, à savoir, qu'on est tenu de recevoir les livres avec toutes leurs parties, *comme on a eu coutume de les lire dans l'Église catholique et comme ils sont dans l'ancienne Vulgate latine.*

Au XVII[e] siècle, Richard Simon se permet de constater « qu'il y a très peu de personnes qui aient compris entièrement la pensée du concile de Trente, lorsqu'il a prononcé que l'ancienne traduction latine était authentique..... La plupart de ceux qui ont agité cette question ne l'ont presque point entendue et ils ont fait paraître plus de zèle et de passion que de bon sens et de jugement (4). » Les Juifs prisent au-dessus de tout leur texte hébreu ; l'ancienne Église louait

ad fidem vel mores nihil pertineat. Porro leviora cætera, an videlicet singulas voces ita apte verterit Hieronymus, ut commodius verti non possent, an singulorum arborum etc..... nomina ita expresserit, ut in eo nihil humani lapsus admiserit, nolim ego asserere, nec concilii Tridentini credo mentem esse velle hoc definire. Præloquia in S. S. (Migne, *C. S. S.* I, 158-159).

(1) Ce théologien si disposé à brûler ses confrères était d'origine espagnole.

(2) Mariana, *op. cit.* 23, 20 (C. S. S. I, 679, 663).

(3) *Hist. concil. Trid.* VI, 17, n. 4 et 5.

(4) R. Simon ajoute, en citant s. Augustin : *periit judicium postquam res transiit in affectum.*

la version des Septante ; « d'où vient aussi que dans l'Église d'Occident on préfère communément la version latine ou Vulgate au grec des Septante ou à l'hébreu des Juifs, si ce n'est parce que cette traduction latine y est en usage et que la plupart des théologiens ignorent les langues grecque et hébraïque? Si nous examinons donc sans aucuns préjugés l'autorité de l'Écriture,.... nous ferons justice à tous, en déclarant que le texte hébreu de la Bible est véritablement authentique, et que toutes les versions de l'Écriture qui ont été faites de bonne foi sur les originaux, soit qu'elles soient écrites en grec ou en latin, et qu'elles soient nouvelles ou anciennes, sont aussi authentiques à leur manière : de sorte que cette question qu'on examine d'ordinaire avec tant de chaleur, si la Vulgate est seule authentique et la véritable Écriture me paraît assez inutile. » La Vulgate est authentique à la manière d'une copie fidèle, « ce qui ne la rend pourtant pas infaillible, puisque le concile (de Trente) ordonna qu'on la corrigerait, et ceux de plus qui l'ont corrigée n'ont été ni prophètes ni inspirés de Dieu. A quoi l'on peut ajouter que les Pères du concile n'ont pas examiné cette traduction selon les règles d'une critique exacte, pour juger si elle était entièrement conforme à l'original ; mais ils ont suivi en cela la coutume ordinaire de l'Église, qui autorise dans ces rencontres ce qui est le plus ancien et le moins suspect d'erreur..... Le zèle indiscret de quelques catholiques qui ne veulent point reconnaître d'autre Écriture que l'ancienne version latine et qui croient que le concile de Trente, en la déclarant authentique, l'a exemptée des moindres fautes, a donné occasion à plusieurs protestants d'attribuer cette opinion à l'Église romaine, sans considérer que les plus savants théologiens de l'Église de Rome la condamnaient (1). » Ayant posé ces principes dans son *Histoire critique du Vieux Testament*, Richard

(1) *Hist. crit. du V. T.* II, 14 (p. 264 et suiv.).

Simon ne croit pas nécessaire de prouver, dans l'*Histoire critique du Nouveau Testament*, qu'il n'enfreint pas les décrets de Trente en combattant l'authenticité du verset des trois témoins célestes. Dans sa traduction du Nouveau Testament, dite *Nouveau Testament de Trévoux*, il garde ce verset, puisqu'il donne une version de la Vulgate, mais il dit en note : « Certains critiques de Rome, sous le pape Urbain VIII, quoiqu'ils ne trouvassent dans aucuns manuscrits grecs toutes ces paroles, ont jugé qu'il les fallait conserver. » On doit reconnaître qu'il y avait dans cette façon de traiter des questions encore irritantes quelque chose d'assez blessant pour les personnes qui ne partageaient pas les opinions de l'auteur. Au fond, Richard Simon avait raison ; mais il avait le tort d'être en avance sur le siècle et le milieu où il vivait, de laisser voir qu'il en avait conscience et de manifester quelque dédain pour les théoriciens absolus qui, de leur côté, tranchaient de haut les questions d'histoire et de critique, en faisant à peu près abstraction des données de fait et de l'examen comparé des textes et des manuscrits. Le savant oratorien se trompe seulement sur un point : il croit que le concile de Trente, en décrétant l'authenticité de la Vulgate, affirme directement que la version est conforme en substance aux textes originaux. Cela n'est point exact, puisque le concile prend le mot *authenticité* dans un sens presque juridique, sens qui suppose la conformité admise par Richard Simon, mais qui ne la déclare pas. Erreur vénielle, et qui devint commune aussitôt après le concile de Trente. Entre catholiques et protestants, le débat portait sur la valeur de la Vulgate, et il s'agissait de savoir si le concile avait bien ou mal fait de la rendre authentique, de lui créer dans l'usage ecclésiastique une situation privilégiée. Cette authenticité légale et officielle se justifiait par le fait que la Vulgate possédait l'authenticité comme l'entend Richard Simon, la valeur d'une copie fidèle. Les deux sens, qui sont encore très faciles à distinguer dans

Pallavicini (1), se confondent après lui, et le second même a, dans l'usage commun, supplanté le premier, ce qui ne contribua pas peu à faire donner au décret concernant la Vulgate une portée qu'il n'avait pas dans la pensée de ses auteurs.

Bossuet, qui voyait dans l'Histoire critique du Vieux Testament « un amas d'impiétés et un rempart de libertinage (2) », n'admet pas que le décret « n'ait été fait que pour le bon ordre et pour empêcher toutes les brouilleries qu'auraient pu apporter les différentes versions.... C'est penser trop indignement de ce décret que d'en faire un simple décret de discipline ; il s'agit principalement de la foi ; et le concile de Trente a eu dessein d'assurer les catholiques que cette ancienne édition Vulgate... représentait parfaitement le fond et la substance du texte sacré par rapport aux dogmes de la foi ; ce qui se voit par ces paroles du décret : qu'elle doit être tenue pour authentique dans les leçons, etc.... Voilà ce qu'il fallait dire de ce célèbre décret du concile, et non pas... le réduire à un règlement de police, ce qu'on ne peut exempter d'erreur manifeste (3). » Ici, l'erreur n'est pas du côté de Ri-

(1) *Loc. cit.* Cf. Didiot, *op. cit.* p. 387 et suiv.

(2) *Lettre à M. de Malezieu*, à propos du Nouveau Testament de Trévoux.

(3) *Première Instruction sur le N. T. de Trévoux, rem. partic, 4e passage.* Bossuet se montrait plus conciliant avec les protestants. Molanus, dans les observations (*Cogitationes privatæ*) qu'il lui soumit (en 1691) touchant la réunion des luthériens et des catholiques, disait qu'il était facile de s'accorder au sujet de la Vulgate, si l'on entendait l'authenticité de cette version au sens de Véga, de Serarius, et surtout de R. Simon dans sa Critique du Vieux Testament. Bossuet répond : *De scripturæ textu ac versionibus, deque Vulgatæ auctoritate, re bene intellecta, ut profecto a viro clarissimo intelligitur, nullam existimamus inter æquos eruditosque viros futuram controversiam.* Dans la *Declaratio fidei orthodoxæ* (c. IV, a. 1) qui est jointe à cette réponse, et dans le traité *De professoribus conf. August. ad repet. unitatem cathol. disponendis* (p. I, c. 4), il déclare que la Vulgate est authentique et préférée aux autres versions latines, *ut nec textui originali, nec antiquis versionibus in Ecclesia sive orientali sive occidentali receptis et usitatis sua detrahatur veritas et auctoritas, sed*

chard Simon. Quant au verset des trois témoins célestes, « c'est en vérité trop affaiblir ce passage que de n'alléguer pour le soutenir que le sentiment de ces censeurs romains qu'on ne connaît pas. Si l'auteur voulait alléguer quelque autorité des derniers siècles, il avait l'inviolable autorité du concile de Trente et celle de la Vulgate ; s'il voulait remonter plus haut dans la tradition, il n'ignorait pas les passages exprès de saint Fulgence (1) » etc. Ne discutons pas ces assertions. Dans le combat inégal où le dernier des Pères de l'Église poursuivait de ses coups le fondateur de la critique biblique (2), Bossuet a eu le malheur de vaincre. On ne peut se défendre d'un sentiment de tristesse en songeant que l'application de la méthode historique aux études scripturaires n'a pu dès lors se faire que très imparfaitement chez les catholiques, et que, dans le temps d'arrêt infligé à la science orthodoxe par la fière intolérance de l'évêque de Meaux, la critique des Livres saints, tombée aux mains des protestants et des rationalistes, émancipée du frein salutaire de la tradition, a donné les résultats que l'on sait.

Cependant la question étouffée par les partis pris hautains de Bossuet et les mesures violentes dont il fut l'inspirateur, assoupie pendant le XVIIIe siècle et la première moitié du XIXe, devait se poser de nouveau lorsqu'on s'appliquerait sérieusement à l'étude de la Vulgate. En 1866, un homme qui connaissait mieux que personne la version latine et son histoire, le P. Vercellone, fit paraître, à Rome, une dissertation sur l'authenticité de la Vulgate et de ses parties (3). Le savant barnabite, posant en principe qu'il n'y a dans la Vul-

usus regatur apud nos, certumque omnino sit ea versionė ad fidei morumque doctrinam asserendam sacri textus a Deo inspirati repræsentari substantiam ac vim, quod sufficit.

(1) *Seconde Instr. sur le N. T. de Trévoux, 68e passage.*

(2) On reconnaît ce titre à R. Simon chez les catholiques aussi bien que chez les protestants. V. Cornely, *Op. cit.* I, 692.

(3) *Sulla autenticita delle singole parti della Bibbia Volgat* .

gate aucune altération tendant à introduire dans la Bible une erreur doctrinale, établit qu'il n'y a pas lieu d'ailleurs, au point de vue de la conservation et de l'intégrité du texte scripturaire, de faire une distinction entre les textes dogmatiques et non dogmatiques : cette distinction n'a pas une grande portée théorique puisque la Bible est inspirée dans toutes ses parties ; en pratique, elle est souvent difficile à établir, attendu que beaucoup de passages ont, dans les versions grecque et latine, un caractère doctrinal qu'ils n'ont pas dans l'original, et que, de plus, le même passage a souvent un sens dogmatique dans telle version autorisée par l'Église, et ne l'a pas dans une autre également autorisée ; en fait, à moins d'un miracle permanent, le texte était exposé aux altérations dans ses parties dogmatiques aussi bien que dans les autres, et il a réellement souffert ; après le décret du concile, des passages dogmatiques ont été corrigés par les éditeurs de la Vulgate clémentine ; au point de vue des définitions ecclésiastiques, il est certain que le concile de Trente, en déclarant l'Écriture canonique dans toutes ses parties, visait principalement les fragments contestés par les réformateurs, par Cajétan et par Érasme, et n'entendait nullement affirmer la canonicité de tel ou tel passage non contesté, dans le cas où ce passage n'aurait pas été lu traditionnellement dans l'Église et n'aurait pas existé primitivement dans l'ancienne Vulgate latine ; quant à l'exercice du magistère infaillible de l'Église, il ne répugne pas en soi que ce magistère s'appuie sur un texte non authentique pour confirmer une vérité (1) : pour nous ca-

(1) On ne doit pas conclure hâtivement de la possibilité au fait, et encore moins transformer en affirmation générale l'hypothèse du P. Vercellone. Le card. Franzelin (*op. cit.*554.), en modifiant dans ce sens l'opinion qu'il combat, n'a pas de peine à démontrer qu'elle est subversive de la théologie. Il est certain du moins que, dans ses définitions, l'Église s'attache moins à la rigueur du sens littéral qu'à l'interprétation traditionnelle des textes scripturaires, et celle-ci est très souvent plus ample et plus précise que celui-là, sans qu'il y ait opposition ou contradiction entre les deux.

tholiques, c'est la certitude de l'interprétation qui importe et non l'authenticité absolue et indiscutable du texte ; par conséquent, les théologiens n'ont aucune raison de soustraire à l'examen de la critique les textes qu'ils appellent dogmatiques, d'autant qu'il convient de fixer d'abord la lecture des textes avant de les interpréter (1).

Ces opinions parurent nouvelles et dangereuses au P. Franzelin (depuis cardinal), qui enseignait la théologie au Collège romain, et il essaya de les réfuter en prouvant que « tout dogme exprimé dans la Vulgate ne manquait pas dans l'Écriture primitive : par conséquent, il n'y avait pas un dogme dans le texte et un autre dans la version, au même endroit; à plus forte raison, le dogme affirmé dans la Vulgate n'était-il pas nié dans l'original et réciproquement (2). » Ce dernier point ne fait pas difficulté ; mais les deux premières assertions sont tout à fait contestables. Le cardinal Franzelin essaie de démontrer que le concile de Trente a entendu avant tout par le mot « parties », dans le décret sur le canon, les textes dogmatiques. Il ne s'adresse pas, pour établir cette conclusion, aux Actes du concile et aux témoignages contemporains de la définition. Le concile a *dû* penser aux textes dogmatiques, parce qu'il indique dans son décret « les témoignages dont il se servira pour prouver les dogmes et restaurer les mœurs dans l'Église. » Or, ces témoignages, en tant qu'ils sont puisés dans l'Écriture, sont nécessairement les textes dogmatiques. Donc tous les textes dogmatiques sont canonisés par le concile de Trente. Si ces textes n'étaient pas conformes à l'original, au moins quant à la substance, ou

(1) *Op. cit.* 23-30, et dans Franzelin, *op. cit.* 539-548.

(2) *Dicimus, a) dogma quod expressum exstat in editione veteri vulgata non deerat in Scriptura primitiva ; adeoque non erat expressum aliud dogma in textu, et aliud in loco respondente editionis vulgatæ, multo minus dogma quod in vulgata affimatur, ibi erat negatum aut vicissim. Op. cit.* 537.

s'ils étaient interpolés, l'Eglise ne pourrait pas s'en servir comme de témoignages divins. Il est clair que des raisonnements abstraits (1) ne peuvent rien contre des faits incontestables. Mais on peut fournir une réponse théologique à ces arguments pris en dehors du sujet. La Vulgate n'est pas seulement pour nous un document biblique, c'est aussi un document de la tradition. Dans la mesure où elle reproduit les Écritures primitives, elle a l'autorité d'un texte inspiré ; dans son ensemble, et en tant que version composée sous le regard de l'Église, influencée par son enseignement vivant, adoptée et approuvée par elle officiellement, elle a l'autorité d'une source traditionnelle. L'Eglise, pour s'en servir en toute sécurité, n'a pas besoin de démêler ce qui a été rigoureusement la pensée primitive conçue par l'auteur inspiré de ce que les traducteurs ont pu y ajouter sous l'influence de son propre enseignement. De légères gloses, atteignant même la proportion d'un verset et offrant un sens doctrinal conforme à l'enseignement de l'Église ne sont pas non plus dénuées de toute valeur par le fait qu'elles n'appartiennent pas réellement au texte scripturaire : l'usage qu'en fait l'Église et l'approbation tacite qu'elle leur donne en les conservant dans la Bible, leur confèrent une autorité qui n'est guère inférieure à celle

(1) Franzelin (p. 542) cite comme témoignage historique une lettre du Card. Farnèse, neveu de Paul III, d'où il résulte que l'on n'était pas très satisfait à Rome de la manière dont le concile avait rédigé le décret sur la Vulgate : on eût voulu y voir la mention expresse des incorrections de la version latine, afin de montrer qu'on ne les approuvait pas. Les légats répondirent que ces incorrections n'atteignaient pas la substance de la foi (*non mutano le cose essentiali della fede*). Mais ceci n'a pas trait à la question. Les légats veulent dire que la Vulgate ne contient pas d'erreurs en matière de foi. S'il y a des altérations et des interpolations elles ne portent pas atteinte à l'orthodoxie. En réfutant Vercellone, Franzelin suppose constamment que son adversaire affirme l'existence d'erreurs dogmatiques dans la Vulgate, alors qu'il a soin de ne pas confondre la vérité objective des textes avec leur authenticité.

du texte authentique (1). L'interprétation que le P. Vercellone donne aux décrets de Trente n'est pas nouvelle, puisqu'elle est conforme au témoignage même de ceux qui les ont préparés. Elle a été soutenue dans ces derniers temps par des auteurs connus pour leur attachement aux doctrines traditionnelles (2). Nous la croyons propre à rassurer les théologiens sur les entreprises des critiques orthodoxes, comme à donner à ceux-ci la mesure de liberté dont ils ont besoin pour que leurs travaux aient un caractère vraiment scientifique et fassent honneur à l'Église.

Section II

Section IIe. — Le canon du Nouveau Testament chez les sectes dissidentes.

L'Église grecque a, pour le Nouveau Testament, le même canon que l'Église latine. Métrophanès Kritopulos et Cyrille Lukaris, dans leurs confessions de foi (3), énumèrent tous les livres canoniques, y compris l'Apocalypse ; seulement, comme Cyrille déclare qu'il reproduit le canon de Laodicée, il dit qu'on ajoute à cette liste « la Révélation du (disciple) bien aimé ». L'Apocalypse étant reçue en fait dans l'Église grecque depuis plusieurs siècles, ces auteurs ne jugèrent pas

(1) « S'ils n'appartiennent pas à l'original.... ils sont *quasi-canoniques* ; car l'autorité de l'Église supplée à ce qui leur manque et leur donne une vertu qu'ils n'ont point par eux-mêmes. » Martin, *op. cit.* 232.

(2) Cornely, *op. cit.* I, 440 et suiv. ; Didiot, *op. cit.* ; l'abbé P. Martin, *op. cit.* Ce dernier auteur a combattu spécialement la thèse du card. Franzelin sur l'authenticité du v. des trois témoins célestes (*De Trinit.* th. IV). Les deux premiers s'accordent avec lui sur l'interprétation du concile de Trente ; mais ils ne se prononcent pas sur l'origine du verset en question.

(3) V. *C. A. T.* 243.

prudent de ressusciter les anciens doutes, ou plutôt ils se conformèrent à l'opinon de leurs maîtres protestants, qui retenaient presque tous l'Apocalypse dans le canon, de même qu'ils les avaient suivis en rejetant les deutérocanoniques de l'Ancien Testament.

En Syrie, les nestoriens ont gardé l'ancien canon de l'Église d'Antioche, c'est-à-dire les quatre Évangiles, les Actes, les trois grandes Épîtres catholiques et les quatorze Épîtres de saint Paul, à l'exclusion des petites Épîtres catholiques et de l'Apocalypse. Le catalogue d'Ébed Jésu (1) ne fait même pas mention de ces derniers écrits, ce qui est d'autant plus curieux que l'auteur cite plus loin, parmi les ouvrages des Pères, le livre de saint Hippolyte, « Apologie pour l'Évangile et l'Apocalypse de Jean, apôtre et évangéliste (2) ». En revanche, il place à part, immédiatement après les livres du Nouveau Testament, le Diatessaron de Tatien. Ainsi le Diatessaron était resté en crédit chez les nestoriens ; il est probable qu'Ébed Jésu l'a vu encore dans le texte syriaque (3). Chez les monophysites, au contraire, l'œuvre de Tatien fut oubliée de bonne heure ; les célèbres commentateurs, Denys Bar-Salibi († 1171) et Bar-Hebraeus († 1286), ne la connaissent que par la tradition, et ils n'en ont pas vu le texte (4). Les monophysites reçoivent tous les livres du Nouveau Testament.

La Bible arménienne ajoute aux livres canoniques les deux lettres apocryphes des Corinthiens à saint Paul et de saint Paul aux Corinthiens (5).

La Bible éthiopienne contient également tous les livres du canon, et y joint, comme nous l'avons dit plus haut, les Constitutions apostoliques.

(1) V. *C. A. T.* 245.
(2) V. *Supr.* p. 90.
(3) Martin, *Le diatessaron de Tatien*, dans la *Revue des quest. historiques*, avr. 1883.
(4) *Id. ibid.*
(5) V. *supr.* p. 173.

Chez les protestants, les Églises calvinistes ont gardé, comme avait fait Calvin lui-même, le canon complet du Nouveau Testament. L'Église anglicane s'en tint de même au catalogue traditionnel. Mais les luthériens suivirent pendant assez longtemps les errements de leur maître, et même ils allèrent plus loin que lui, séparant des livres canoniques la seconde Épître de saint Pierre et les deux dernières de saint Jean. « Au lieu de quatre livres omis dans la liste des livres positivement canoniques, ils en eurent sept ; et au lieu de baser cette classification sur une théorie dogmatique, ils se fondèrent sur les données de l'histoire. Ils abandonnaient ainsi précisément ce qui pour Luther avait été la chose principale (1). » Martin Chemnitz, dans son *Examen du concile de Trente*, achevé en 1573, enseigne que la canonicité repose d'une part sur le fait de l'inspiration ; d'autre part, sur le témoignage de l'Église primitive. Là où ce témoignage fait défaut, il ne saurait être remplacé par l'opinion ou l'usage des temps plus récents (2). Par suite, les sept livres anciennement contestés doivent continuer à être réputés douteux. « L'exigence d'un témoignage de l'Église primitive, pour établir la canonicité des écrits apostoliques, peut paraître une condition fort difficile à remplir ; Chemnitz en jugeait autrement: selon lui, Jean avait vu et approuvé les trois premiers Évangiles ; il avait fait approuver le sien par l'Église d'Éphèse (3); Paul avait mis un signe particulier à ses Épîtres, et Pierre (4) les avait vues et recommandées. Il est curieux de voir que l'il-

(1) E. Reuss, *Hist. du Canon*, 388.

(2) *Pontificii hanc auctoritatem usurpant, sed manifestissimum est ecclesiam nullo modo eam habere... Tota hæc res pendet e certis testificationibus ejus ecclesiæ quæ tempore apostolorum fuit... Nullum igitur dogma ex istis libris exstrui debet, quod non habet certa et manifesta fundamenta in canonicis libris. Cit. ap.* Reuss, 389.

(3) Ce certificat de canonicité serait exprimé à la fin de l'Évangile, *Jean*. xxi, 24.

(4) II *Pier*. iii, 15.

lustre controversiste prétend fonder la canonicité des Épîtres de Paul sur un texte qui lui paraît sujet à caution (1). » De même, Flacius mentionnait comme livres douteux les sept antilégomènes du Nouveau Testament et en faisait une catégorie intermédiaire entre les livres canoniques et les apocryphes, c'est-à-dire les deutérocanoniques de l'Ancien Testament (2). Lucas Osiander († 1604) disait que ces écrits n'ont pas la même autorité que les autres, parce que leur authenticité n'est pas certaine (3). On n'hésitait pas à leur donner le nom d'apocryphes, et la faculté de théologie de Wittemberg, censurant, en 1619, le catéchisme des sociniens, se scandalisait de ce qu'on y avait effacé la distinction des livres canoniques et des apocryphes du Nouveau Testament (4). Si toutes les sectes protestantes avaient été unanimes dans cette manière de voir, il est très probable que l'opposition à l'Église romaine aurait contribué à faire maintenir et même accentuer cette différence entre les protocanoniques et les deutérocanoniques, ainsi qu'il est arrivé pour le recueil de l'Ancien Testament. Mais, les autres Églises réformées acceptant les deutérocanoniques, il n'y avait pas lieu de contredire trop vivement les catholiques sur ce point. Au contraire, les deutérocanoniques du Nouveau Testament devaient bénéficier de la guerre qu'on faisait à ceux de l'Ancien. Après les avoir préférés à ceux-ci, on ne tarda pas à les mettre presque sur la même ligne que les livres protocanoniques. « On se familiarisa de plus en plus avec l'idée que la différence entre les deux classes d'écrits apostoliques ne consiste au fond que dans le degré de certitude de leur origine respective, et non dans des nuances dogmatiques plus ou moins importantes. Or, pourvu qu'on pût y reconnaî-

(1) Reuss, *loc. cit.*
(2) Flacius, *Clavis S. S.*, publiée en 1567 ; *ap.* Reuss, 355.
(3) *Instit. theol. chr.* dans Reuss, 390.
(4) Reuss, 390.

tre, par la nature de l'enseignement, les caractères de l'inspiration directe du Saint-Esprit, la canonicité était suffisamment constatée, et il n'était pas nécessaire à cet effet d'être arrivé d'une manière également indubitable à savoir le nom des auteurs (1). » Ainsi, les théologiens protestants faisaient appel à leur criterium subjectif, l'évidence de l'inspiration, pour suppléer aux lacunes du témoignage historique, de même que leurs adversaires catholiques invoquaient l'autorité de l'Église. L'histoire ancienne de la collection du Nouveau Testament était comprise de part et d'autre à peu près de la même manière. On disait aussi chez les luthériens que les deutérocanoniques du Nouveau Testament « ont pu être contestés, mais par un petit nombre, non par tous ; pendant un certain temps, non toujours ; et qu'on ne doutait pas de leur autorité divine, mais de leur authenticité humaine. Ils sont donc de même autorité que les autres, bien qu'ils n'aient pas été d'abord aussi généralement reconnus (2). » On adopta, pour désigner les deux séries de livres inspirés, des termes dont le sens correspond à celui que les mots « protocanonique » et « deutérocanonique » ont aujourd'hui pour nous, ou bien même on se servit de ceux-ci. Jean Gerhard († 1637) distingue parmi les écrits du Nouveau Testament « les livres canoniques de la première série, c'est-à-dire ceux dont la provenance et l'autorité n'ont jamais été l'objet de doute..., et les livres canoniques de la seconde série, touchant les auteurs desquels certaines personnes ont émis un doute, quoique d'ailleurs, dans l'Église primitive, les doutes aient porté beaucoup moins sur l'autorité de ces livres que sur le nom de ceux qui les avaient rédigés (3). » Bientôt même

(1) Reuss, 391.

(2) *Disceptatum fuit de his libris, non ab omnibus sed a paucis, non semper sed aliquando, non de divina eorum auctoritate sed de auctoribus secundariis. Sunt æqualis auctoritatis cum reliquis, non autem æqualis cognitionis apud homines.* Andr. Quenstedt († 1688), *Theol. did. pol.* c. IV qu. 23, p. 235, *ap.* Reuss, *loc. cit.*

(3) *Canonici libri primi ordinis sunt de quorum auctoribus vel*

cette distinction sans portée réelle tomba en désuétude. Dans sa lettre à Leibniz, du 19 janvier 1700, Bossuet pouvait dire : « Nous convenons tous ensemble, protestants et catholiques, également des mêmes livres du Nouveau Testament ; car je ne crois pas que personne voulût suivre encore les emportements de Luther contre l'Épître de saint Jacques. Passons donc une même canonicité à tous ces livres, contestés autrefois ou non contestés : après cela, Monsieur, permettez-moi de vous demander si vous voulez affaiblir l'autorité ou de l'Épître aux Hébreux, si haute, si théologique, si divine, ou celle de l'Apocalypse, ou reluit l'esprit prophétique avec autant de magnificence que dans Isaïe et dans Daniel. » A quoi Leibniz répondait (1) : « Il y a bien de la différence aussi entre la doctrine constante de l'Église ancienne, contraire à la pleine autorité des livres de l'Ancien Testament qui sont hors du canon des Hébreux, et entre les doutes particuliers que quelques-uns ont formés contre l'Épître aux Hébreux ou contre l'Apocalypse ; outre qu'on peut nier qu'elles sont de saint Paul ou de saint Jean, sans nier qu'elles sont divines. » Une contradiction subsistait néanmoins entre la théorie et la pratique, parce que les préfaces mises par Luther en tête des quatre antilégomènes qu'il avait placés hors du canon, se maintinrent dans les éditions de la Bible assez longtemps après qu'on eut abandonné les opinions du célèbre réformateur. Richard Simon disait touchant l'Épître de saint Jacques : Les luthériens « la reçoivent aujourd'hui de la même manière que les

auctoritate nunquam fuit in ecclesia dubitatum, sed consentiente omnium suffragio pro canonicis et divinis semper fuerunt habiti... Canonici libri secundi ordinis sunt de quorum auctoribus a quibusdam in ecclesia aliquando fuit dubitatum. Non tam de auctoritate canonica quam de auctore librorum istorum secundario in primitiva ecclesia fuit dubitatum. Loci theolog. II, 186. Abr. Calov, *Syst. loc. theol.* (1655) I,513 (*ap.* Reuss, *loc. cit.*), emploie les mots « protocanonique » et « deutérocanonique ».

(1) Lettre à Bossuet, du 14 mai 1700.

catholiques. Ils ne sont pas néanmoins excusables, en ce qu'ils gardent encore, dans quelques éditions de leur Bible allemande, les préfaces de Luther qui sont au commencement de l'Épître aux Hébreux et de celle de saint Jacques, après les avoir canonisées. Car ils détruisent par ces préfaces ce qu'ils autorisent dans le corps de leur Bible (1). » Il observe aussi, à propos de l'Épître de saint Jude, que les luthériens, « loin de la rejeter présentement, font tout leur possible pour adoucir les paroles de leur maître (2) » ; et au sujet de l'Apocalypse : « Ils veulent, sans avoir égard à son ancienne préface, qu'il n'ait dit autre chose, dans celle qu'on lit présentement dans ses ouvrages, que ce qui a été observé par quelques anciens Pères, savoir, qu'il n'était pas constant que l'Apocalypse fût de l'apôtre saint Jean (3). » Ces préfaces finirent aussi par être supprimées dans les Bibles usuelles (4), si bien qu'il ne resta plus aucune trace des hardiesses de Luther, si ce n'est en ce que les quatre écrits contestés sont demeurés à la fin du Nouveau Testament dans les éditions allemandes, l'Épître aux Hébreux n'étant pas réunie aux Épîtres de saint Paul, et les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude restant séparées des autres Épîtres catholiques.

Le rationalisme n'a pas changé en fait l'état du Nouveau Testament dans les communautés protestantes, et les opinions particulières de certains savants n'ont pas eu de conséquences pratiques. Semler (5), par exemple, s'est prononcé contre la canonicité de l'Apocalypse, et il a manifesté quelque hésitation

(1) *Hist. crit. du N. T.*, c. 17 (p. 190).
(2) *Ibid.* (p. 201).
(3) *Ibid.* c. 17 (p. 227).
(4) Reuss, *op. cit.* 359. « De nos jours », remarque cet auteur, les préfaces de Luther « ont plusieurs fois été réimprimées à part dans des recueils destinés au grand public, mais de manière qu'on en faisait disparaître toutes les particularités caractéristiques que nous venons de signaler. »
(5) V. *C. A. T.* 252.

au sujet de l'Épître à Philémon. Quelques autres après lui, et jusqu'à nos jours, ont émis des jugements défavorables à la canonicité de tel ou tel deutérocanonique du Nouveau Testament (1) ; mais ces jugements demeurent à l'état de théorie. En général, les protestants orthodoxes, qui s'en tiennent aux idées traditionnelles touchant l'inspiration et le canon des Écritures, gardent aussi tous les écrits du Nouveau Testament. Ceux qui, pour établir l'autorité de ces livres, « ne s'arrêtent plus à des noms propres quelquefois sujets à caution », qui ont affranchi les études bibliques « d'une tradition raide et d'une autorité jalouse », qui font passer la critique avant la théologie, déclarent que celle-ci « n'a plus d'intérêt à changer la composition traditionnelle du canon (2). »

La question du canon biblique, prise en elle-même, a réellement perdu l'importance qu'elle avait au temps de la réforme, lorsque l'Église catholique d'un côté, le protestantisme de l'autre, arrêtaient le catalogue des Livres saints. Se poursuivant mutuellement après une rupture violente, les deux adversaires insistaient avec force sur tous les points litigieux qui avaient été pour quelque chose dans la séparation, et, non contents de se maintenir sur leurs positions, ils essayaient l'un et l'autre de déloger l'ennemi. Le feu de la lutte s'est amorti quand il n'y a plus eu lieu pour aucun des deux combattants de croire à la possibilité d'un succès immédiat et complet. Alors il s'est trouvé que la Bible entière a été soumise à une critique de plus en plus hardie, et que la question du catalogue, tombée déjà parmi les controverses usées, a été éclipsée tout à fait par une question autrement grave, étendue, complexe, la question de l'origine, de l'authenticité, de l'historicité des livres inspirés. En racontant l'histoire du ca-

(1) V., pour la II[e] Ép. de s. Pierre, Bleek-Mangold, *Einleitung* (1886), 877.
(2) Reuss, 429-430. Cf. *C. A. T.* 252-254.

non, nous n'avons donc pas traité la partie la plus vivante de la science biblique à notre époque. Mais il nous a semblé que que c'était là un préambule indispensable, et que ce sujet vieilli ne manquait pas entièrement d'actualité, si l'on y voyait comme une introduction à l'étude des problèmes plus ardus qui intéressent aujourd'hui les exégètes. L'histoire du recueil aide à comprendre l'origine et l'histoire de chaque livre, comme l'histoire générale du texte scripturaire prépare à l'examen critique et à l'interprétation des écrits qui le composent. Ces deux parties de l'introduction biblique, l'histoire du canon, l'histoire du texte et des versions de l'Écriture, sont le fondement sur lequel il convient d'édifier la critique des Livres saints, de même que cette critique est la base qui doit soutenir l'histoire de la religion. C'est pourquoi, chers élèves, et vous, lecteur bienveillant, après vous avoir longuement entretenus de l'histoire du canon, nous vous exposerons tout aussi longuement, s'il plaît à Dieu, dans un avenir prochain, l'histoire du texte et des versions de la Bible.

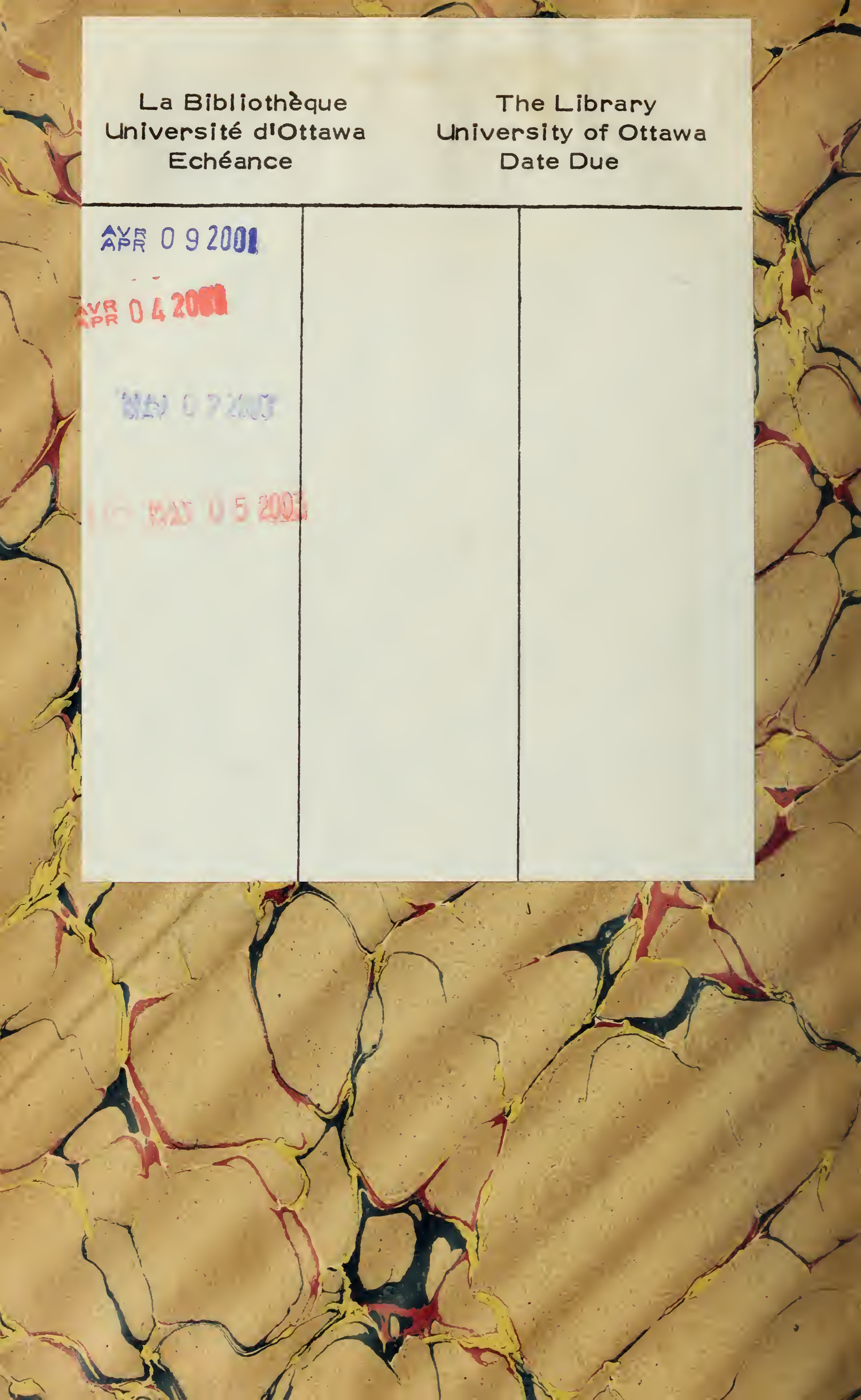
FIN

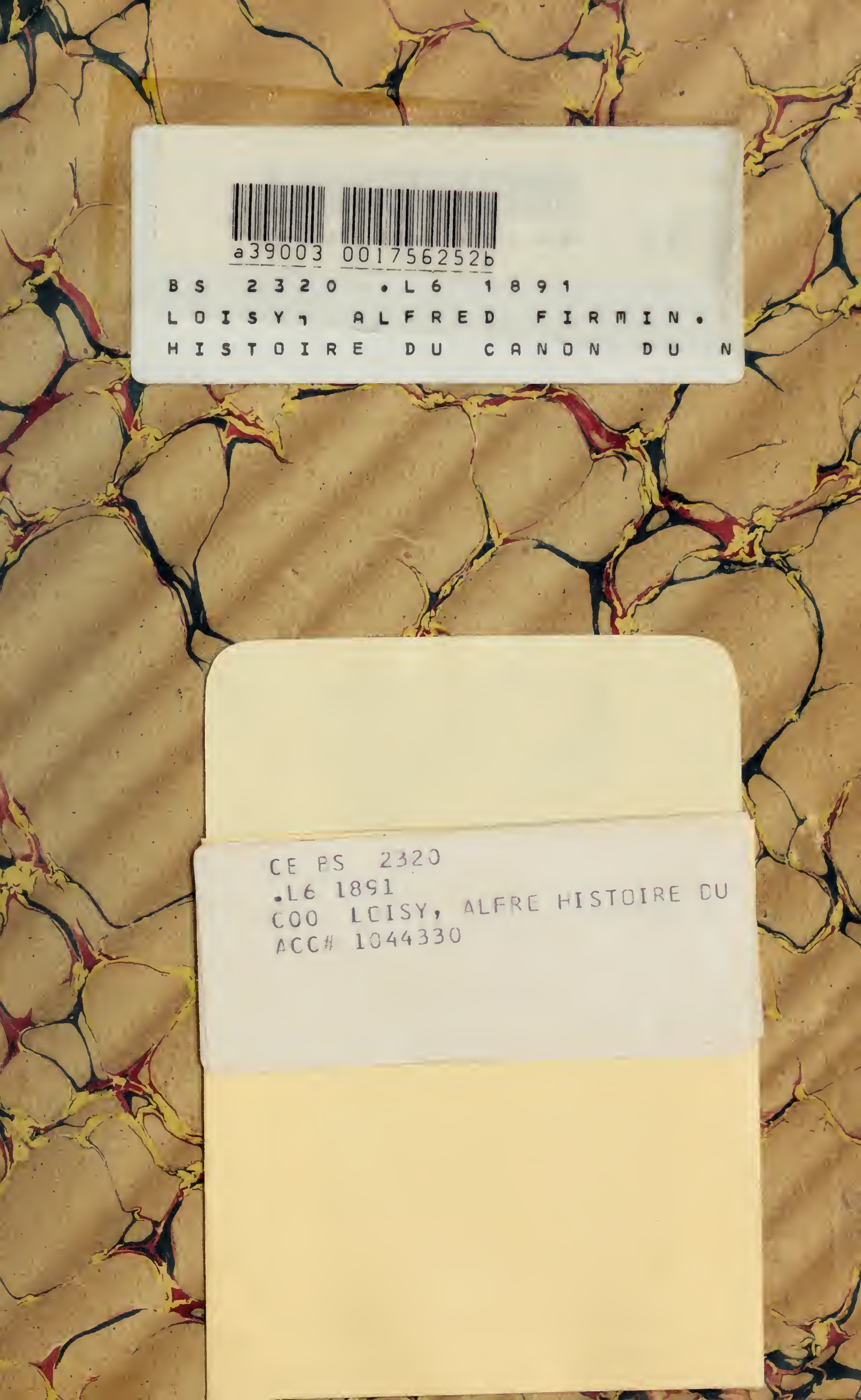
TABLE DES MATIÈRES

Livre II

FIN DE LA TABLE

Imprimerie DESTENAY, Saint-Amand (Cher.)





a39003 001756252b
BS 2320 .L6 1891
LOISY, ALFRED FIRMIN.
HISTOIRE DU CANON DU N
CE BS 2320
.L6 1891
COO LCISY, ALFRE HISTOIRE DU
ACC# 1044330


U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 07 13 01 13 13 7